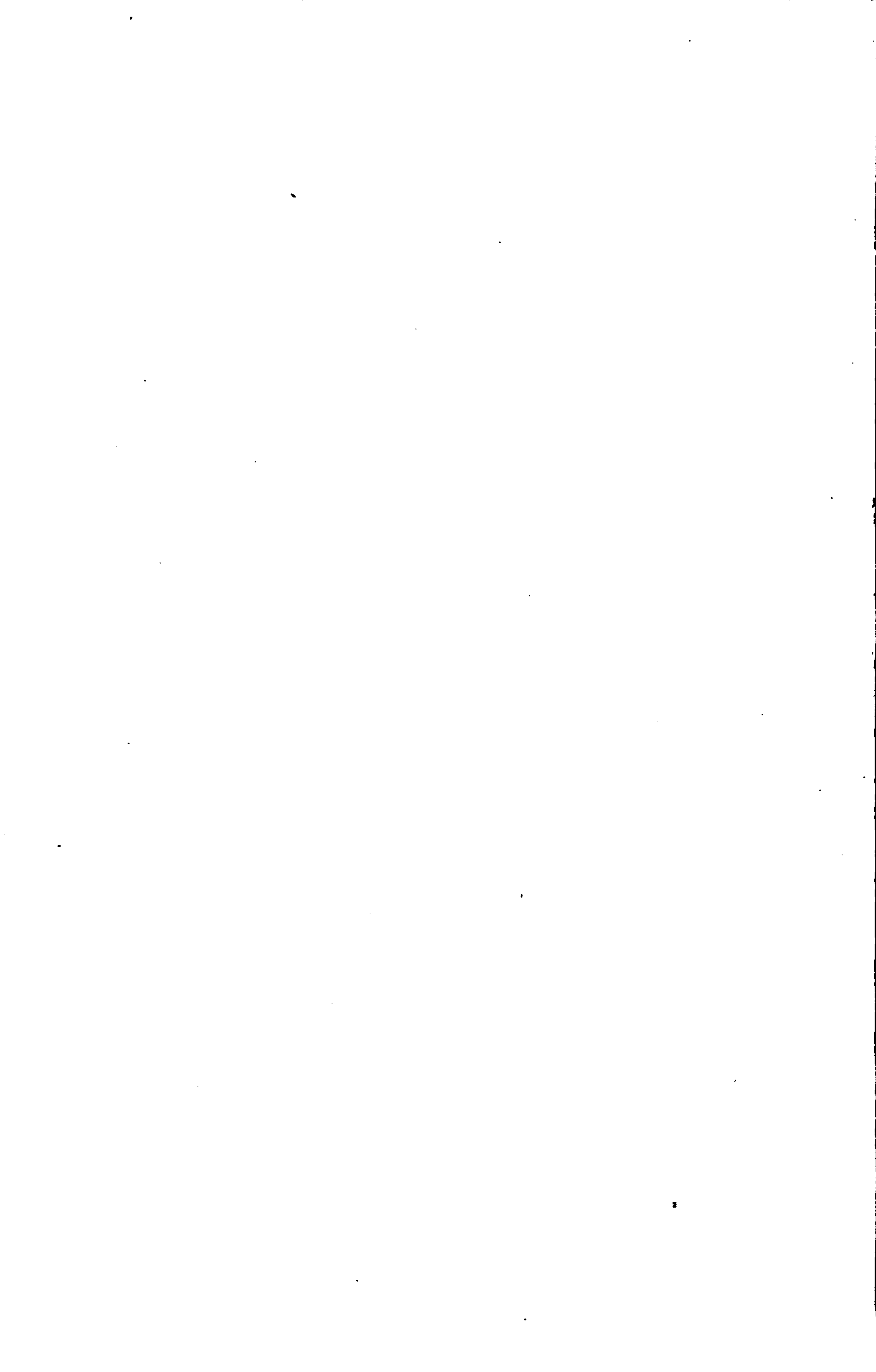

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5IWK G



Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von **Heinr. Aug. Wilh. Meyer.**

Dreizehnte Abtheilung. — 6. Auflage.

Der

Brief an die Hebräer.

Von der 5. Auflage an bearbeitet von

Dr. **Bernhard Weiss,**

Wirkl. Oberconsistorialrath und o. Professor an der Universität Berlin.

6. verbesserte Auflage.



Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1897.

Abkürzungen-Verzeichniss: siehe am Schluss des Werkes.

Der Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§ 1. *Die Tradition.*

1. Schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts ist der Hebräerbrief in der römischen Kirche wohlbekannt und hochgeachtet, wie daraus erhellt, dass sich die deutlichsten Reminiscenzen an ihn, ja geradezu Nachahmungen desselben im ersten Brief des Clemens finden. Zweifelhafter sind die Anklänge an ihn bei Justin dem Märtyrer um die Mitte des 2. Jahrh., und noch bei Irenäus findet sich keine Spur von ihm*). Die erste direkte Kunde von ihm empfangen wir aus der alexandrinischen Katechetenschule. Dort wird von vorn herein vorausgesetzt, dass Paulus es sei, der an die Hebräer geschrieben habe. Schon Clemens v. Alex. erzählte in seinen Hypotyposen, wie ὁ μακάριος πρεσβύτερος d. h. sein Lehrer Pantänus es zu erklären versucht habe, dass Paulus sich in dem Briefe nicht als ihren Apostel bezeichne, und lässt seinerseits den von Paulus hebräisch geschriebenen Brief von Lucas übersetzt sein,

---

*) Ganz grundlos hat man das Beispiel der Rahab (Jak 2_{25}) aus Hbr 11_{31} entlehnt sein lassen und bei II Pt 3_{15}f. an den Hebräerbrief gedacht. Dagegen zeigt I Clem 36 offenbar die Kenntniss von Hbr 1 (vgl. auch 4_{15}f.), I Clem 9—12. 17 f. 45 sind Nachbildung von Hbr 11, wie I Clem 19_{1}f. von Hbr 12_{1}f. Unsicher sind die Anklänge an den Hebräerbrief im Hirten des Hermas (Vis. II, 3_{2}. 4_{1}. Sim. VIII, 6_{5}), wie in der Clemenshomilie (II Clem. 11_{6}); bei Justin erinnern wiederholt die Bezeichnungen Christi an den Hebräerbrief (vgl. bes. Dial. 113 mit Hbr 7_{1}ff.). Näheres bei Weiss, Lehrbuch der Einl. in das NT. Berlin 1886. § $64_{.6}$. § 7_{4}. Von einer Erwähnung des Briefes selbst oder gar seines Verfassers kann in dieser Zeit noch keine Rede sein. Bei Theophilus v. Ant. kann man nur 2_{25} eine Anspielung auf Hbr 5_{12} finden.

woraus er die Aehnlichkeit seines Sprachcharakters mit dem der Apostelgeschichte erklärt (vgl. Euseb. hist. eccl. 6_{14}). Dennoch führt er sehr häufig den Brief in engster Verbindung mit Stellen anderer paulinischer Briefe an. Aber auch Origenes citirt ihn häufig als paulinisch, und hat doch bereits klar erkannt, dass er wegen der Stilverschiedenheit nicht direkt von Paulus geschrieben sein könne; er vermuthet daher, dass einer seiner Schüler seine Gedanken in Worte gefasst und Aussprüche von ihm gleichsam commentirt habe. Ausdrücklich hält er es erst einer Rechtfertigung bedürftig, wenn eine Gemeinde den Brief für (direkt) paulinisch hält, da ja die Alten (Pantänus und Clemens) ihn nicht ohne Grund (nämlich in Anbetracht jener mittelbaren Abkunft von Paulus) als paulinisch überliefert hätten. Wer ihn aber geschrieben habe, das wisse Gott. Er weiss nur davon, dass einige den römischen Clemens, andere den Lucas für den eigentlichen Verfasser halten (Euseb. hist. eccl. 6_{25}). Hieraus erhellt unzweifelhaft, dass es eine Gemeindeüberlieferung über den Ursprung des Hebräerbriefs auch in der alexandrinischen Kirche nicht gab. Nur die Schulmeinung der Alexandriner hatte einzelne Gemeinden bewogen, den Brief für paulinisch zu halten, weshalb Origenes auch nicht nur von solchen spricht, die den Brief als nicht paulinisch verwerfen (epist. ad Afric. 9), sondern auch selbst gelegentlich die Anerkennung seiner Autorität anheimstellt *). Dass er irgendwo sonst in der alten Kirche für

*) Vgl. ad Mt 23_{27}f.: pone aliquem abdicare epist. ad Hebr. quasi non Pauli — tamen si quis suscipit ad Hebr. quasi epist. Pauli. Die hergebrachte Annahme, dass die paulinische Abfassung des Briefes alte Gemeindeüberlieferung der alexandrinischen Kirche gewesen sei, wird noch von Hofmann vertheidigt, scheitert aber an der ausdrücklichen Aussage des Origenes: *εἴ τις ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ,* woraus erhellt, dass ihm die Reception des Briefes als eines paulinischen nur eine zwar vorkommende Erscheinung (*εἴ τις*), aber keineswegs das Gangbare war. Die verschiedenen Ansichten über den Verfasser, die er als *ἡ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία* bezeichnet, schliessen eine eigentliche Gemeindeüberlieferung ohnehin aus, und Clemens v. Alex. selbst schrieb doch nur das hebräische Original dem Paulus zu, dessen Uebersetzung schon er sich sicher als eine freiere Bearbeitung dachte, wie später Eusebius, der den römischen Clemens für den Uebersetzer hielt und sich dafür nicht nur auf den Stil, sondern auch auf die Gedankenähnlichkeit mit dem ersten Clemensbrief beruft (hist. eccl. 3_{38}). Uebrigens denkt Origenes bei dem *ὁ γράψας*, den Gott allein kenne, sicher nicht bloss an den Concipienten (vgl. noch Delitzsch), sondern an den eigentlichen Verfasser, den er aber nicht bloss im Geiste des Paulus schreiben (Lünemann), sondern ausdrücklich paulinische Gedanken niederschreiben und paulinische Aussprüche benutzen liess (*τὰ μὲν νοήματα*

paulinisch gehalten sei, davon haben wir keine Spur. Die alte syrische Kirchenbibel hat ihn zwar aufgenommen, aber nicht den paulinischen Gemeindebriefen eingereiht, sondern erst an die Privatbriefe des Paulus angeschlossen, so dass daraus durchaus nicht folgt, er solle zu den paulinischen gezählt werden.

2. In der römischen Kirche, in der der Brief doch von Anfang an bekannt und hochgeehrt war (s. o.), hat ihn Irenäus sicher nicht für paulinisch gehalten, da er ihn adv. haer. nirgends benutzt *), sein Schüler Hippolyt ausdrücklich dem Paulus abgesprochen (Phot. Bibl. cod. 121), Cajus von Rom zählt nur 13 paulinische Briefe (Euseb. hist. eccl. 6_{10}), und der muratorische Kanon weiss nur von sieben Gemeinden, an welche Paulus geschrieben habe. Novatian hat im Streit um die Wiederaufnahme der lapsi sich auf die ihm so günstigen Stellen Hbr 6_{4}ff. 10_{26} nicht berufen, und noch Eusebius sagt, dass der Brief bis auf seine Zeit theilweise bei den Römern nicht für paulinisch gehalten werde (hist. eccl. 6_{20}). Diese ablehnende Haltung des Abendlandes gegen den Hebräerbrief wäre schwer zu begreifen, wenn dort nur überhaupt der Verfasser desselben unbekannt gewesen wäre, und man ihn deshalb nicht unter die paulinischen Briefe aufnahm. Nun wissen wir aber von der nordafrikanischen Kirche wenigstens mit Sicherheit, dass er dort von Alters her für eine Schrift des Barnabas galt. Schon Tertullian, der ihn sehr hochschätzt und wegen der seinen Anschauungen günstigen Stelle Hbr 6_{4}ff. ihm eine möglichst hohe Autorität zu vindiciren sucht, kann jene Stelle doch nur als ein testimonium comitis apostolorum anführen; er weiss sichtlich nichts davon, dass der Brief irgendwo als paulinisch gilt, sondern sagt: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, satis auctorati viri — qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit (de pudic. 20). Deshalb zählt auch Cyprian wiederholt nur sieben Gemeinden, an welche Paulus geschrieben (adv. Jud 1_{20}. de exhort. mart. 11), und ebenso noch am Ende des 3. Jahrh. Victorin von Petabio. Aus dem 3. Jahrh. stammt wohl auch noch die lateinische Stichometrie, welche sich hinter dem Cod. Claromontanus befindet und

---

τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου).

*) Dem gegenüber ist es ganz unerheblich, ob er in einer uns verloren gegangenen Schrift ihn erwähnt und Aussprüche daraus angezogen hat (Euseb. hist. eccl. 5_{26}), was ja sehr wohl geschehen sein kann, auch wenn er ihn ausdrücklich für nicht paulinisch erklärt hat (Steph. Gobarus bei Phot. Bibl. cod. 232).

zwischen dem Johannesbrief und der Johannesapokalypse eine epistola Barnabae aufzählt, womit nach seiner Stellung und Stichenzahl wohl unser Hebräerbrief gemeint ist, obwohl dies von Lünemann und Kurtz, Overbeck und Zahn bestritten wird.

3. Im Morgenlande entschied die Autorität des Origenes troz seiner kritischen Bedenken und seiner Vermittlungshypothese für die Aufnahme des Hebräerbriefs unter die paulinischen Briefe; selbst Eusebius v. Caesarea, der nur eine hebräische Urschrift des Paulus annahm (vgl. d. Anm. auf S. 2), citirt trotzdem den Brief ohne Rückhalt als paulinisch, redet in seinem Psalmenkommentar sogar ganz unbefangen von Pauli Gebrauch der LXX im Hebräerbrief (in Ps 2_{7}) und zählt ausdrücklich 14 paulinische Briefe (hist. eccl. 3_{3}). Dennoch konnte er ihn nach seinen Grundsätzen nur zu den Antilegomenen rechnen (6_{13}), da ihm ja wohl bekannt war, dass ihn die römische Kirche, und zwar theilweise bis auf seine Zeit, nicht für paulinisch halte (6_{20}), und dass ihn mit Berufung auf diesen Widerspruch selbst im Morgenlande immer noch einige verwarfen (3_{3}) *). In allen morgenländischen Kirchen, auch in der syrischen, wird der Brief im 4. Jahrh. überall von den kirchlichen Schriftstellern als paulinisch gebraucht, wie mit Recht Hieronymus sagt (ep. 129 ad Dardanum, vgl. auch ep. 125 ad Evagrium). Die Kanonverzeichnisse dieses Jahrhunderts führen ihn nicht nur unter den paulinischen Briefen mit auf, sondern reihen ihn meist, wie unsere ältesten Majuskeln, den Gemeindebriefen an, so dass er zwischen II Th und den Pastoralbriefen zu stehen kommt. Selbst die Arianer scheinen erst später, durch die Zeugnisse des Briefes für die Homoousie gedrängt, denselben auf Grund der älteren Zweifel dem Paulus abgesprochen zu haben **).

---

*) Die gewöhnliche Annahme (vgl. noch Lünemann), dass er 3_{25} ihn einfach zu den Homologumenen rechne und so 6_{13} mit sich selbst in Widerspruch gerathe, ist ganz unhaltbar. Die Eintheilung in Homol. und Antil. bezog sich ausschliesslich auf das kirchliche Herkommen, so dass seine persönliche Ansicht über den Ursprung des Briefes durchaus nicht entscheiden konnte, wohin derselbe zu rechnen sei. Er umgeht in der Hauptstelle (3_{25}) nur die ganze Streitfrage, indem er unter den Homologumenen die paulinischen Briefe nennt, ohne ihre Zahl anzugeben, und vom Hebräerbrief als solchen gänzlich schweigt. Wie er sich aber dessen bewusst war, dass die Annahme seiner paulinischen Abkunft nicht etwa auf einer unanfechtbaren Tradition ruhe, zeigt am besten die Stelle 3_{38}, wo er aus der Benutzung des Briefes bei Clemens von Rom auf das Alter desselben schliesst und fortfährt: *ὅϑεν εἰκότως ἔδοξεν, αὐτὸ τοῖς λοιποῖς ἐγκαταλεχϑῆναι γράμμασι τοῦ ἀποστόλου.*

**) Näheres bei Bleek I, § 32—44. Theodoret v. Cyrus erwähnt

4. Viel langsamer ist die Annahme des Hebräerbriefs als einer paulinischen Schrift im Abendlande durchgedrungen. Aber die Berührungen mit der morgenländischen Kirche in den arianischen Streitigkeiten, wie das Studium des Origenes brachen ihm auch hier Bahn, was sich namentlich bei Kirchenschriftstellern, wie Hilarius v. Pictavium, Lucifer v. Calaris und Ambrosius v. Mailand zeigt (vgl. Bleek I, § 50. 52). Philastrius, der ihn seinerseits für paulinisch hält und dem die Ansicht derer, welche den Brief dem Barnabas, Clemens oder Lucas zuschreiben, bereits als häretisch erscheint, erklärt es doch für apostolische Vorschrift, dass nur 13 Paulinen in der Kirche gelesen werden dürfen (haeres. 88. 89), vielleicht, weil der Gebrauch, den die Novatianer von den ihnen günstig lautenden Stellen des Briefes machten, die kirchliche Lesung desselben inopportun erscheinen liess. Aber ganz klar wird es aus Hieronymus, dass das Abendland im Grossen und Ganzen ihn noch immer nicht anerkannte*); und er selbst, der noch die verschiedenen Ansichten über den Brief erörtert und seinerseits nur das angebliche hebr. Original auf Paulus zurückführt (de vir. ill. 5), ist seiner Sache, so oft er ihn auch ohne Weiteres als paulinisch anführt, keineswegs sicher, legt aber kein Gewicht auf die Frage, da ihm die Kanonicität des Briefes unzweifelhaft ist, auch wenn er nicht von Paulus her-

---

im Proömium zu s. Kommentar über den Hebräerbr., dass etliche arianisch Gesinnte denselben dem Paulus absprechen (vgl. auch Epiph. haer. 69 14. 37). Dagegen erwähnt der Bischof Alexander in s. Schrift gegen Arius nirgends seine Verwerfung des Briefes, und sein Glaubensbekenntniss (bei Epiph. haer. 69 7) scheint sogar auf Hbr 1 2 anzuspielen. In den Bruchstücken der gothischen Uebersetzung findet sich keine Spur von ihm. Unter den Kanonverzeichnissen stellen ihn nur die Jambi ad Seleucum an den Schluss der Paulusbriefe, weil sie noch den Widerspruch Etlicher (vielleicht eben der Arianer) erwähnen.

*) Es war nicht nur das abendländische Herkommen, das ihn verwarf (consuetudo latina; vgl. in Jesaj. cp. 6, ep. 8), sondern noch bis auf seine Gegenwart wird dem Brief bei den Römern die paulinische Abkunft abgestritten (de vir. ill. 59), oder, wie er anderwärts genauer sagt: während ihn nonnulli Latinorum recipiunt (ep. 125 ad Evagr.), multi de ea dubitant (in Mt 26). Daher stellt er, wie schon Rufin, der doch in Folge seiner Beziehungen zu Origenes seiner paulinischen Herkunft ganz sicher ist (invect. in Hieron. 1: si quis tamen eam receperit), wiederholt seine Anerkennung anheim (si quis vult recipere epistolam, vgl. in Tit 1. in Eph 2. in Ez 28), drückt sich selbst über den Verf. schwankend aus (in Am 8: quicunque est ille qui ad Hebr. scripsit; in Jer 31 31: apost. Paulus sive quis alius scripsit epistolam), und redet noch von 7 Gemeinden, an die Paulus geschrieben (vgl. bes. ep. 103 ad Paul.: octava enim ad Hebr. a plerisque extra numerum ponitur).

rührt (epist. 129 ad Dard.). Noch zurückhaltender ist Augustin in seinem Gebrauche, der nicht nur die Bedenken gegen ihn erwähnt (de civit. dei 16 22. inchoat. exp. ep. ad Rom. 11), sondern bis in seine späteste Zeit ganz überwiegend nur von dem Verfasser des Hebräerbriefs redet, ohne Paulus als denselben zu bezeichnen. Dennoch erklärt er ausdrücklich, dass die Autorität der orientalischen Kirchen ihn zur Anerkennung seiner Kanonicität bewege (de pecc. mer. et rem. 1 27) und zählt ihn unter den 14 Paulinen, freilich zuletzt, auf. Ohne Zweifel haben auch unter seinem Einfluss die Synoden zu Hippo 393 und zu Carthago 397. 419 ihn in den Kanon aufgenommen, die beiden ersten ihn mit einem ejusdem ad Hebraeos una den 13 Paulinen anreihend, die dritte bereits ohne weiteres 14 zählend. Damit war im Abendlande seine kirchliche Anerkennung gesichert; aber sein Gebrauch bei den Kirchenschriftstellern zeigt im 5. Jahrh. eher einen Rückgang und wird erst seit dem Ende des Jahrh. häufiger (vgl. Bleek I, § 59 ff.). Cassiodor kennt noch um die Mitte des 6. Jahrh. keinen lateinischen Kommentar über ihn. Aber die Autorität des Hieronymus und Augustin war und blieb für die ganze Folgezeit entscheidend *).

5. Als in der katholischen Kirche die alten Zweifel gegen den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs durch Cajetan und Erasmus wieder erweckt wurden, fanden sie lebhaften Widerspruch; aber obwohl das Tridentiner Concil in seinen Feststellungen über den Kanon einfach 14 paulinische Briefe dekretirte, so haben doch selbst unter katholischen Theologen, wie Bellarmin und Este, vollends unter den neueren, immer wieder mindestens vermittelnde Ansichten, wie die des Origenes, sich Geltung verschafft. Die Reformatoren brachen entschieden mit der Tradition. Wenn Luther den Brief von „den rechten gewissen Hauptbüchern der Schrift“ sonderte und zu denen stellte, die „vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt“, so war sein Hauptmotiv freilich der Anstoss, den er an der Verwerfung der zweiten Busse nahm; aber er hat, so hoch er den Brief sonst hielt, doch bereits klar erkannt, wie 2 3 die paulinische Abfassung schlechtweg ausschliesse (vgl. s. Vorr. v. 1522). Melanchthon behandelt den Brief stets als anonyme Schrift, die Magdeburger Centurien und Commentatoren, wie Hunnius und Balduin, sprechen ihn bestimmt dem Paulus ab; die lutherischen

*) Wenn Primasius oder Isidorus Hispal. noch die Bedenken gegen den Hebräerbrief erwähnen, so sind das eben gelehrte Reminiscenzen aus Hieronymus, aus denen Wieseler mit Unrecht Folgerungen für die Ansicht ihrer Zeit zieht.

Bekenntnissschriften bezeichnen ihn nirgends als von Paulus geschrieben; nur in der lateinischen Ausgabe der Concordienformel wird der Verf. zweimal apostolus genannt. Calvin in s. Kommentar v. 1549 hält an der Kanonicität des Briefes fest, leugnet aber bestimmt seine paulinische Herkunft; und in der unter Th. Beza's Einfluss entstandenen Conf. gallicana wird er von den 13 Paulinen deutlich geschieden. Aber schon im 16. Jahrh. treten Flacius Illyricus (Clavis script. sacr. Basel 1557) und Joh. Brenz der jüngere in seinem Kommentar wieder für die traditionelle Ansicht ein, und im 17. Jahrh. wird dieselbe in der lutherischen Kirche namentlich durch die Autorität von Johann Gerhard und Abraham Calov (Biblia illustrata NT. Frcf. 1676) bis auf vereinzelte Nachfolger Luthers wieder die ganz herrschende. In der reformirten Kirche zählt bereits die Conf. belgica 14 paulinische Briefe; die Conf. helvetica von 1566 und die bohemica citiren den Brief als paulinisch und der Widerspruch dagegen (z. B. des Schotten Cameron) bleibt ganz vereinzelt. Derselbe zieht sich in die Kreise der Arminianer und Socinianer zurück. Selbst Semler und Joh. Dav. Michaelis schwanken noch. Erst als gegen ihre Bedenken G. Chr. Storr die paulinische Abfassung zu vertheidigen versuchte, wurde dieselbe von Ziegler (vollst. Einl. in d. Brief an die Hebr. Gött. 1791) wieder scharf bestritten, und von da an entschied sich die Kritik fast allgemein für die Verwerfung der traditionellen Ansicht. Selbst Hug neigte in den späteren Aufl. seiner Einleitung zu einer vermittelnden Ansicht, und die Vertheidiger (vgl. Hofstede de Groot, disput. qua ep. ad Hebr. cum Paul. ep. comp. Traj. ad Rhen. 1826) bleiben ganz vereinzelt. Die völlige Unhaltbarkeit der traditionellen Ansicht hat aber Bleek in abschliessender Weise dargethan *).

§ 2. Der Verfasser.

1. Schon die Alexandriner (§ 1 1) bemühten sich vergeblich, ihre Annahme einer paulinischen Herkunft des Briefes mit der Thatsache zu vereinigen, dass derselbe nicht, wie alle

---

*) Dieselbe ward noch vertheidigt von Gelpke (Vindiciae orig. Paul. ad Hbr. ep. Lugd. Bat. 1832), Paulus, Stein, Biesenthal, besonders von Hofmann und noch neuerdings von Holtzheuer. Auch solche strengconservative Kritiker wie Guericke, Thiersch, L. Schulze, und Kommentatoren, wie Tholuck, Ebrard, Delitzsch, Kurtz, Moll, Keil haben dieselbe aufgegeben oder vermittelnde Ansichten gesucht. Selbst Wörner schwankt.

paulinischen Briefe, mit einer Adresse, in welcher Paulus sich als Apostel bezeichnet, und mit einem Segenswunsch beginnt. Dass er Heidenapostel war und der Herr selbst der Apostel der Hebräer, schloss ja nicht aus, dass er seine Apostelstellung überhaupt hervorhob; und dass er die gegen ihn misstrauischen Hebräer nicht durch Nennung seines Namens zurückstossen wollte, würde die Wunderlichkeit voraussetzen, dass auch der Ueberbringer nicht einmal den Absender des Briefes bezeichnen durfte. Vollends vergeblich sucht Hofmann jene Eigenart des Briefes dadurch zu motiviren, dass die Gemeinde nicht von Paulus gegründet war, was ja beim Römer- und Kolosserbrief ebenfalls der Fall ist. Ueberhaupt aber tritt im ganzen Briefe die persönliche Autorität des Verfassers völlig zurück, geschweige denn dass er sich apostolische Autorität vindicirte. Vielmehr bezeichnet er sich, wie schon Euthalius bemerkte und Luther nachdrücklich hervorhob, 2 3 als einen, dem das vom Herrn selbst verkündigte Heil von den Ohrenzeugen gewiss gemacht sei, während Paulus es entschieden ablehnt, ein Schüler der Apostel zu sein, und das Evangelium ausschliesslich vom Herrn empfangen haben will (vgl. Gal 1). Von den schon bei Euthalius angeführten Stellen, in welchen man von jeher Beziehungen auf die uns bekannten Lebensverhältnisse des Apostels zu finden glaubte, fällt 10 34 von vorn herein fort, da dort die Lesart *τοῖς δέσμοις μου* ohne Frage unecht ist, und 13 19 kann garnicht von baldiger Errettung aus der Gefangenschaft genommen werden, da der Verf. nach 13 23 offenbar freie Disposition über seine Person besitzt. Vor Allem schien die Erwähnung des Timotheus in dieser Stelle immer wieder auf Paulus hinzuweisen. Aber von einer Gefangenschaft desselben während des uns bekannten Lebens des Paulus wissen wir schlechterdings nichts; auch erscheint derselbe hier keineswegs als ein von ihm abhängiger Gehülfe des Verfassers, wie Tim. in den Paulusbriefen, sondern neben ihm in durchaus selbstständiger Stellung. Der Gruss endlich von den italienischen Christen (13 24) beweist nicht nothwendig, dass der Verfasser in Rom schrieb, und würde, wenn er es bewiese, nicht nöthigen, an die römische Gefangenschaft des Apostels zu denken.

2. Schon im kirchlichen Alterthum hatte man den unpaulinischen Sprachcharakter des Hebräerbriefs erkannt; weshalb Clemens von Alexandrien, um trotzdem an der paulinischen Herkunft festhalten zu können, die Vermuthung aufstellte, dass unser griechischer Brief die Uebersetzung eines hebräischen (d. h. aramäischen) Originals sei (§ 1 1). Diese Vermuthung ist durch Eusebius und Hieronymus bei den Kirchenvätern herrschend geworden (§ 1 3. 4) und noch im

Mittelalter von Rhabanus Maurus und Thomas v. Aquino vertreten. Nach dem Vorgange des Engländers Jos. Hallet (1727) ist sie besonders von Joh. Dav. Michaelis (Einleitung in's NT[4] 1788) vertheidigt, und neuerdings hat Biesenthal sogar eine Rückübersetzung in's Hebräische gewagt. Allein keine neutestamentliche Schrift ist in so reinem, fliessenden Griechisch geschrieben, wie der Hebräerbrief; und nie konnte eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, das keinen Periodenbau und keine Composita kennt, einen so echt griechischen Periodenbau, der sich in schönem Ebenmass und voller Regelmässigkeit entwickelt, und solche Vorliebe für Composita zeigen; auch die zahlreichen Paronomasien könnten nur durch ein seltsames Zufallspiel oder in einer völlig freien Bearbeitung entstanden sein*). In einer Uebersetzung könnten wohl die alttestamentlichen Citate selbst nach den LXX gegeben sein, aber nicht die Anspielungen auf und die Argumentationen aus alttestamentlichen Stellen auf sie zurückgehen. Nun finden sich aber auch solche Citate, die nur in der Fassung der LXX zur Beweisführung des Verfassers passen (vgl. 17. 1037. 125f. 15. 26), die überhaupt nur in den LXX und nicht im Urtext stehen (16. 1221), was schon dem Hieronymus auffiel (ad Jesaj. 69), und 105—10 ist die ganze Argumentation auf einen Schreibfehler der LXX gebaut**). Ist somit die Originalsprache des

---

*) Vgl. Perioden, wie 11—4. 22—4. 720—22. 1218—24, Composita wie *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* 11, *μετριοπαθεῖν* 52, *δυσερμήνευτος* 511, *ἀμετάθετος* 617f., *εὐπερίστατος* 121, und Paronomasien wie *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν* 58, *καλοῦ τε καὶ κακοῦ* 514, *ἄμεμπτος-μεμφόμενος* 87f., *προσενεχθείς-ἀνενεγκεῖν* 928, *μένουσαν-μέλλουσαν* 1314 und besonders das Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *διαθήκη* (915ff.), das man sehr künstlich aus dem in's Aramäische aufgenommenen griechischen Worte (דְּיָתִיקִי) oder aus dem bei dem chaldäischen Paraphrasten vorkommenden קְיָם zu erklären versucht hat.

**) Auch in dieser Citationsweise, welche deutlich zeigt, dass der Verf. den Urtext nicht kennt, weicht der Hebräerbrief auffallend von Paulus ab, der wohl auch meist die LXX benutzt, aber doch auch den hebr. Originaltext zu kennen scheint. Paulus citirt meist sehr frei aus dem Gedächtniss, während unser Verf. lange Stellen, die er offenbar nachgeschlagen hat, wörtlich ausschreibt und Wort für Wort benutzt (26—9. 37—410. 71ff.), selbst auf das reflectirend, was die Schrift verschweigt (73), und sein Abgehen von dem geschichtlichen Sinne in schriftgelehrter Weise rechtfertigend (46—9. 1113—16), was dem Paulus bei seiner Schriftanwendung ganz fern liegt. Bleek will auch bemerkt haben, dass die Citate des Paulus überwiegend mit der Textgestalt des Cod. Vatic. übereinstimmen, die unseres Briefes mit der des Alexandrinus. Es ist sogar theologisch garnicht bedeutungslos, dass Paulus seine Citate meist als Schriftworte einführt, während sie im Hebräerbrief als Worte Gottes (oder des heil. Geistes 37. 1015)

Briefes das Griechische, so hat doch schon Origenes mit Recht gesagt, dass jeder, der sich auf Stilverschiedenheit verstehe, erkennen müsse, wie derselbe οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, ἀλλ' ἔστιν συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα (bei Euseb. h. e. 6 25). Die Sprache des Briefes ist nicht nur frei von Hebraismen und zeigt periodischen Fluss (s. o.), während die des Paulus an allen Arten von Unregelmässigkeiten, Structurwechseln, Anakoluthien u. dgl. leidet, sondern der Verf. beweist seine rhetorische Kunst in der gewählten Wortstellung, im rythmischen Wohllaut, in klangvollen Wortbildungen (wie μισθαποδοσία, ὁρκωμοσία, αἱματεκχυσία) und volltönenden Epithetis, während Paulus principiell allen rhetorischen Schmuck verschmäht, und verfügt über ein oratorisches Pathos, das der knappen Dialectik wie der gedankenschweren Wortfülle des Paulus gleich fernliegt. Auch im Wortgebrauch fehlt es dem Brief nicht an Eigenartigem, und was man von Uebereinstimmungen mit den paulinischen bemerkt hat, ist theils dürftig, theils aus dem beiden gemeinsamen hellenistischen Sprachschatz leicht erklärlich *). Uebrigens ist die ganze Oekonomie des Briefes eine völlig andere als die der paulinischen Briefe, sofern der lehrhafte Theil nicht von dem praktischen gesondert, sondern überall absichtsvoll die Paränese mit der lehrhaften Exposition verschlungen ist.

3. Noch bedeutsamer tritt die Abweichung von Paulus im Lehrgehalt des Briefes hervor. Zwar zeigt auch dieser eine reicher entwickelte Lehrform, besonders in seiner ausgebildeten Christologie und in der tieferen Erfassung der Heilsbedeutung des Todes Christi, vor Allem in seiner schärferen Entgegensetzung der neutestamentlichen und alttestamentlichen Heils-

---

erscheinen, was bei Paulus nur geschieht, wo wirklich Gott selbst redet, hier aber auch, wo von Gott in dritter Person geredet wird (1 6ff. 4 4. 7. 7 21. 10 30). Vgl. darüber Bleek I, § 79—83.

*) Charakteristisch ist dem Hebräerbrief der Gebrauch von ὅθεν, von ὑπέρ und παρά beim Comparativ, von ὅσος-τοσοῦτος in Vergleichungen, sowie die Vorliebe für den Comp. κρείττων, die Verba auf -ίζειν und die Verbalsubstantiva auf -σις. Bedeutsam ist, dass das specifisch paulinische Χριστὸς Ἰησοῦς im Hebräerbrief nie vorkommt. Von Uebereinstimmungen mit Paulus bemerke καύχημα, κλῆσις, κοινωνία (von der Wohlthätigkeit), πληροφορία (doch bei Paulus nur Col., I Th), φιλοξενία, φιλαδελφία, ὀνειδισμός, παρρησία, ἐνεργής (wegen der bei Paulus häufigen Bildungen von demselben Stamme), τέλειος, das metaph. νενεκρωμένος, θέατρ. (vgl. I Kor 4 9 des Subst.), ἀνταγων. (vgl. I Kor 9 25), καταργεῖν, μετέχειν (doch vgl. das dem Hebr. eigenthümliche μέτοχος), τρέχειν, endlich ἐπεί, καθάπερ, περισσοτέρως. Vgl. Seyffarth, de epist., quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari. Lips. 1821.

ordnung. Aber das Object wie die Methode seiner antijüdischen Polemik ist von der paulinischen völlig verschieden, und die specifisch-paulinischen Gedankenreihen sind ihm gänzlich fremd. Der Brief kann ebenso wenig von Paulus selbst, wie von einem eigentlichen Paulusschüler herrühren *). Neuerdings haben Hilgenfeld, Pfleiderer, Holtzmann u. A. besonderes Gewicht gelegt auf den Alexandrinismus des Briefes, durch welchen die in ihm vorliegende Umbildung des Paulinismus erklärt werden soll; und zweifellos zeigt der Verf. Spuren alexandrinischer Bildung, während die des Paulus ausschliesslich eine palästinensisch-rabbinische war. Allein dieselbe hat nur die formelle Seite seiner Schriftbehandlung beeinflusst und stammt wohl ganz aus seiner vorchristlichen Zeit. Es finden

---

*) So lange man wenigstens noch so weit durch die traditionelle Auffassung des Briefes gebunden war, dass man ihn einem Paulusschüler zuschrieb, konnte man dem specifischen Unterschied seines Lehrgehalts von der paulinischen Lehrform nicht gerecht werden. Die Behandlung dieses Punktes bei Bleek (I, § 72—74), Lünemann u. A. ist die schwächste Seite ihres Beweises gegen die paulinische Herkunft des Briefes und kommt über Einzelheiten nicht hinaus. Zwar behauptet Holtzmann (Lehrbuch der Einl. in das NT[3] Freiburg 1892), dass nur „Dilettanten und Kritikaster" die Abhängigkeit unseres Briefes von den paulinischen, besonders Röm und I Kor, leugnen können, was ihm Andere nachschreiben, aber bei genauerer Prüfung beweist auch nicht eine der von ihm aufgezählten Parallelen, was sie beweisen soll. Es sind theils allgemein religiöse Gedanken, die sie gemein haben (wie 2 10 mit Röm 11 36, vgl. die christliche Wendung I Kor 8 6; 6 3 mit I Kor 16 7, vgl. Jak 4 15), theils zeitgenössische Vorstellungen (2 2 mit Gal 3 19, vgl. Act 7 53. 12 22. 13 14 mit Gal 4 25, vgl. Apk 21), theils allgemein christliche, wie die Zurückführung der Gnadengaben auf den Geist (2 4), die Betrachtung Abrahams als des Empfängers der *ἐπαγγ.* (6 12f.), die typische Anwendung der ATlichen Geschichte, die Benutzung von Stellen, wie Ps 8 oder Hab 2 4, die dazu eine so charakteristisch verschiedene ist. Dass der Gedanke von 2 14 ein wesentlich anderer ist, als I Kor 15 26, wie der von 3 3 (vgl. mit II Kor 3 17 ff.), 9 14 (vgl. mit I Th 1 9); dass 13 9 mit Röm 14 3f., 9 26 mit I Kor 10 11. 13 10 mit I Kor 10 14—21. 12 11f. mit II Kor 7 10f., 6 6 mit Gal 3 1 nichts gemein haben als die oberflächlichsten Wortanklänge, bedarf keines Nachweises. Zu dem dreigliedrigen Ausdruck in 2 4 vgl. Act 2 22. Dass im lexikalischen Wortvorrath bei beiden hellenistischen Schriftstellern Berührungen vorkommen, leugnet Niemand (vgl. Nr. 2), beweist aber garnichts. Die bedeutsamsten Anklänge an Paulinisches sind noch *ὁ λόγος τ. ἀκοῆς* 4 2, *καυχ. τ. ἐλπ.* 3 6 und *ὁ θεὸς τ. εἰρήνης* 13 20; aber die Ermahnungen zur Fürbitte, zum *εἰρήνην διώκειν* sind doch nichts specifisch Paulinisches. Die *στοιχεῖα* und die *λόγια θεοῦ* 5 12 sind ganz etwas anderes als die gleichen paulinischen Ausdrücke, das *ἅπαξ* ist 9 26 in anderem Sinne vom Tode Christi ausgesagt, wie Röm 6 10, und der Milch steht nicht, wie bei Paulus, *βρῶμα,* sondern *στερεὰ τροφή* gegenüber. Ueber das eigenartige Citat 10 30, vgl. mit Röm 12 19, siehe die Auslegung.

sich ähnliche Citationsformeln, wie bei Philo (26. 44), ähnliche Benutzung alttestamentlicher Stellen und Geschichten (35. 613f. 71), selbst ein wörtlich mit ihm übereinstimmendes Citat (135). Während aber eigentliche Allegorese, wie sie selbst bei Paulus vorkommt, im Hebräerbrief fehlt, erinnert die typische Auffassung des Melchisedek und der kultischen Institutionen an die Art, wie die alexandrinische Theologie dieselben nur noch als Sinnbilder auffasste (vgl. 104. 1315 und Ausdrücke wie *σκιά*, *παράδειγμα*). Vgl. de Wette, die symb.-typ. Lehrart des Hebräerbriefs in Scheierm.'s theol. Zeitschrift. 1818. III. Umgekehrt erinnern Ausführungen Philo's, wie die über die Sündlosigkeit und das Wohlwollen des Logospriesters, die himmlische Heimath der Erzväter, über den *λογος τομεύς* (vgl. Hbr 412) u. dgl. an unseren Brief; aber der ganze Sinn derselben ist doch im Zusammenhange der philonischen Anschauungen ein völlig anderer. Von den philosophischen Voraussetzungen desselben findet sich in unserem Briefe keine Spur; und es war daher ganz verfehlt, wenn man die metaphysische Unterscheidung Philo's zwischen der urbildlichen, unsichtbaren, unvergänglichen Welt und der sichtbaren, vergänglichen Erscheinungswelt in ihm wiederfinden wollte. Vielmehr ist die Vorstellung von dem urbildlichen himmlischen Heiligthum, von dem himmlischen Jerusalem, von den beiden Weltaltern ebenso palästinensisch, wie die von der Vermittlung des Gesetzes durch die Engel, vom Satan als dem Gewalthaber des Todes, von der Sabbatruhe des Volkes Gottes. Selbst die Christologie zeigt keine Einflüsse der philonischen Logoslehre, und das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* hat seine Parallele vielmehr Sap 725f. und im Targ. zu Jes 61 *). Einen anderen Weg zu Erklärung der Lehreigenthümlichkeit des Briefes schlug David Schulz ein, indem er in einseitiger Uebertreibung die Anschauung desselben für eine noch wesentlich jüdische erklärte. Während Baur und Schwegler in ihm einen Vermittlungsversuch des Paulinismus mit dem Judaismus fanden, sah Plank (ThJ 1847) darin das vom Judenthum ausgegangene Gegenstück des Paulinismus, Köstlin (ebenda 1853. 54)

---

*) Es ist daher selbst eine Kenntniss philonischer Schriften, wie sie Schwegler, Koestlin, Delitzsch behaupteten, Andere wenigstens sehr wahrscheinlich fanden, von Tholuck, Riehm u. Wieseler bestimmt bestritten worden. Die an Philo anklingenden Ausdrücke unseres Briefes, wie *δεήσεις καὶ ἱκετηρίαι, αἴτιος σωτηρίας, ἀμήτωρ, ἑκουσίως ἁμαρτάνειν, μετριοπαθεῖν, προσαγορευθείς, ὡς ἔπος εἰπεῖν*, sind doch keine specifisch philonischen Bildungen, und unter den eigentlichen Parallelen, die man anführt, hat doch nur de profugis 462D eine gewisse und mehr formelle Aehnlichkeit mit 1029.

ein auf Anregung des Paulus umgebildetes Judenchristenthum. Erst Ritschl (Entst. der altkath. Kirche.[2] Bonn 1857) und Riehm (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. Ludwigsb. 1858. 67) erkannten in ihm eine spätere Entwicklungsstufe des urapostolischen Lehrtropus. Diese Auffassung ist durchgeführt in der Darstellung seiner Lehranschauung bei Weiss (Lehrbuch d. bibl. Theol. (1868)[6] Berl. 1895) und von Mangold in seiner Bearbeitung von Bleek's Einleitung anerkannt, während sie Jülicher (Einl. in das NT. Freiburg u. Leipzig 1894 180) schroff ablehnt. Sie allein entspricht der Thatsache, dass der Verf. sich selbst unzweideutig als einen Schüler der Urapostel bezeichnet (2 3).

4. Es ist für das Verständniss des Briefes im Einzelnen von entscheidender Bedeutung, sich die Grundanschauung desselben in ihrem inneren Zusammenhange und ihrer wesentlichen Verschiedenheit von der paulinischen klar zu machen. Der Grundgedanke des Briefes ist die Stiftung des im AT verheissenen neuen Bundes, welcher die im alten noch nicht ermöglichte Erfüllung der schon den Erzvätern gegebenen Bundesverheissung herbeiführen soll. Daher ist als das Subjekt der Heilserlangung immer nur das Volk Israel gedacht, nicht weil der Verf. die Heiden davon ausschliessen will, sondern weil es ihm nur darauf ankommt zu zeigen, wie das Volk der Verheissung im neuen Bunde zu ihrer Erfüllung gelangt *). Mit der Stiftung desselben im Tode Christi ist die messianische Zeit, der *αἰὼν μέλλων*, den Paulus erst von der Wiederkunft Christi datirt, angebrochen. Der im AT verkündigte Messias, dessen Sohnesname schon dort ein ewiges gottgleiches Wesen bezeichnet, das noch selbstständiger als bei

---

*) Umgekehrt liegt dem Apostel Paulus alles an der Bestimmung des Heiles für die Heiden; und wenn dieses Heil auch bei ihm natürlich das Israel verheissene ist, so klingt doch die Vorstellung des neuen Bundes bei ihm nur ganz gelegentlich an. Seine Antithese gegen das Judenthum geht davon aus, dass er ausschliesslich auf das Gesetz als eine göttlich gegebene Lebensordnung reflectirt, von deren Erfüllung in der vorchristlichen Zeit das Heil abhing, während der H.-B. beim Gesetz vorzugsweise an das Sühninstitut denkt, das freilich nur Schwachheitssünden sühnen konnte. Paulus dagegen reflectirt auf diesen Unterschied nie, für ihn ist alle Sünde Todsünde. Dass im alten Bunde das Heil nicht erlangt werden konnte, liegt daher bei Paulus an der sarkischen Beschaffenheit des Menschen, im H.-B. an der sarkischen Beschaffenheit des Gesetzes; und während dies bei Paulus durch die Erweckung des Sündenbewusstseins und Heilsverlangens zu Christo hinführt, bereitet es im H.-B. das Heil vor durch typische Vorausdarstellung der für die messianische Zeit verheissenen vollkommenen Sühnanstalt.

Paulus bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt betheiligt gedacht und dessen uranfängliches Verhältniss zu Gott in fast spekulativer Weise anschaulich gemacht wird, ist der Mittler des neuen Bundes. Er nimmt Fleisch und Blut an, um der versuchbare, aber im leidenden Gehorsam vollendete sündlose Hohepriester zu werden, dessen menschliches Lebensbild auf Grund der Ueberlieferung der Augenzeugen dem Verf. farbenreich vor Augen steht, während es bei Paulus ganz zurücktritt. Sein Tod ist das Bundesopfer, welches er, wie der Hohepriester das Opfer des grossen Versöhnungstages, auf Erden darbringt, um dann in das himmlische Allerheiligste einzugehen und dort die durch ihn beschaffte Sühne zur Geltung zu bringen. Daher tritt gegen seine Erhöhung zum Himmel die bei Paulus stets neben dem Tode gleichmässig betonte Auferstehung Christi, und gegen sein bleibendes hohepriesterliches Walten das bei Paulus im Vordergrunde der Betrachtung stehende königliche Walten Christi ganz zurück. Die Nothwendigkeit jenes Opfers erläutert der Hebräerbr. durch ganz andere Gedankenreihen als Paulus; als die Wirkung desselben erscheint die Reinigung durch Besprengung mit dem Bundesblut, die Heiligung im alttheokratischen Sinne und die *τελείωσις*. Bei diesem Begriffe zeigt sich am klarsten, wie der Verf. von ganz anderen Voraussetzungen aus und auf ganz anderen Wegen doch wesentlich zu demselben Ziele gelangt, wie Paulus mit seinem Begriff der *δικαίωσις*. Der so entsündigte Mensch darf nun zu Gott nahen; er geniesst im neuen Bunde die volle Gottesgemeinschaft und die ihm wiedergewonnene Gotteshuld (*χάρις*), die nicht wie bei Paulus als Heilsprincip erscheint. Die Kindschaft wird als der Anspruch auf das Erstgeburtsrecht gefasst, der Geist ist nicht das neue Lebensprincip, sondern ausschliesslich der Geist der Gnadengaben. Die Berufung, die noch nicht von der Erwählung unterschieden wird, wie bei Paulus, ist die alttestamentliche, die Berufenen sind die Genossen des alten Bundes, Bedingung der Heilserlangung ist das Festhalten an der Hoffnung auf die Erfüllung der Bundesverheissung. Wer diese Bundespflicht nicht erfüllt oder zu erfüllen aufhört, begeht die Todsünde, für die es schon im alten Bunde kein Opfer gab und im neuen keines giebt. Daher ist das Hauptstück der Gerechtigkeit oder Gottwohlgefälligkeit der Glaube, wie ihn schon alle Frommen des alten Bundes hatten, nur dass er im neuen theils Vertrauen auf die Erfüllung der Bundesverheissung, theils Ueberzeugtsein von den Heilsveranstaltungen wird, durch welche Gott dieselbe ermöglicht hat. Damit muss die paulinische Antithese von Glauben und Gesetzeswerken fortfallen. Von der Lebens-

gemeinschaft mit Christo, von der Neuschöpfung und Heiligung durch den Geist ist keine Rede; das neue Leben der Christen vermittelt sich durch das ins Herz geschriebene Gesetz, durch gegenseitige Ermahnung und durch die väterliche Erziehung Gottes. Selbst in der Eschatologie tritt die Auferstehung und die neue Leiblichkeit, welche sie bringt, ganz zurück. Der in Bälde wiederkehrende Christus bringt die Weltumwandlung und die selige Sabbathruhe der Vollendeten im himmlischen Jerusalem oder in dem unwandelbaren Reiche. Gott selbst erscheint noch ausschliesslich als der Weltrichter, dessen Zorn alle Gottesfeinde vernichtet. Während diese harmonisch in sich geschlossenen Gedankenreihen überall an das AT und den urapostolischen Lehrtropus anknüpfen, ist es völlig vergeblich, dieselben aus der eigenthümlich paulinischen Lehrbildung oder gar aus der alexandrinischen Religionsphilosophie ableiten zu wollen.

5. Schon Clemens v. Alex. hatte wenigstens die griechische Uebersetzung des Hebräerbriefs auf Lucas zurückgeführt, Origenes weiss von einer Ansicht, die ihm überhaupt die Abfassung des Briefes zuschreibt (§ 1 1), und diese Ansicht kennen noch Philastrius und Hieronymus (§ 1 4). Sie wurde von Grotius wiederaufgenommen und ist in der neueren Zeit von Hug und Döllinger (Christenth. u. Kirche. Regensburg 1860), von Ebrard und Delitzsch aufgenommen, wenn sie auch theilweise nur einen Einfluss des Lucas auf die sprachliche Gestaltung des Briefes zugeben. Der Hauptgrund für diese Hypothese war immer die angebliche Sprachverwandtschaft des Hebräerbriefs mit den Lucasschriften, die doch, soweit sie wirklich vorhanden, einfach darauf beruht, dass beide unter den neutestamentlichen Schriftstellern das relativ reinste und beste Griechisch schreiben *). Dagegen zeigt sich von der rhetorischen Fülle des Hebräerbriefs und seiner alexandrinischen Bildung bei Lucas keine Spur, der, soweit man seine

---

*) Die Beweise für die meist sehr überschätzte Sprachverwandtschaft hat am sorgfältigsten Delitzsch gesammelt und Lünemann aus ihm zusammengestellt (4. Aufl. 24ff.). Aber hier ist höchst unkritisch Vieles mit aufgenommen, was viel zu selten bei einem oder bei beiden, oder was viel zu häufig auch sonst im NT vorkommt, um irgend etwas beweisen zu können; auch ist garnicht berücksichtigt, dass Lucas vielfach in seinem Ausdruck von judenchristlichen Quellen abhängig ist. Die Ausdrücke, welche wirklich bei beiden etwas häufiger, wenn auch keineswegs alle ausschliesslich bei ihnen, vorkommen (wie *ἀρχηγός, ἡγούμενοι, εὐλαβεία* mit den stammverwandten Worten, *οἰκουμένη, χειροποιητός, μαρτυρεῖσθαι, χρηματίζειν, κατανοεῖν, ἐμφανίζειν, μεταλαμβάνειν, μήποτε, τὰ πρὸς* c. Acc.), rühren natürlich aus dem ihnen gemeinsamen hellenistischen Sprachschatz her.

eigene Lehranschauung beurtheilen kann, nur einen abgeblassten Paulinismus zeigt und sich höchstens in dem aus seinen urapostolischen Quellen Stammenden mit der Lehrweise des Hebräerbriefs berührt. Vor Allem aber ist Lucas nach Kol 4 11. 14 ohne Frage Heidenchrist, während eine Schrift, wie der Hebräerbrief, anerkanntermassen nach Inhalt und Form nur von einem Judenchristen herrühren kann; und obwohl Lucas nach Ev 1 2 die Stoffe für sein Evangelium in urapostolischen Kreisen gesammelt hat, so ist er doch zweifellos eigentlicher Paulusschüler, was der Verf. unseres Briefes nicht war. Beides schliesst in gleicher Weise die Abfassung des Briefes durch Clemens v. Rom aus, den Origenes, wie die Späteren, neben Lucas als angeblichen Verfasser nennen, Eusebius und Hieronymus für den Uebersetzer des Briefes halten (§ 1 1. 4). Zu dieser Ansicht neigte Erasmus und sie empfahl sich namentlich Katholiken, wie Reithmayr und Bisping, wenn sie auch irgendwie die Betheiligung des Paulus vorbehielten. Allein die schon von Eusebius bemerkten Parallelen in dem Brief des Clemens an die Corinther sind kein Beweis für, sondern der schlagendste Beweis gegen diese Hypothese, da sie deutlich den Charakter unselbstständiger Nachahmung zeigen. Im Uebrigen fehlt es dem Clemensbrief völlig an dem rhetorischen Schwung und der eigenthümlichen Lehranschauung des Hebräerbriefs. Von den übrigen Paulusschülern fallen Titus und Demas schon als Heidenchristen aus der Erwägung, und Männer, wie Marcus und Aquila sind wohl gelegentlich genannt, aber nach 2 3 sind auch sie als Verf. des Briefes undenkbar.

6. Es ist nicht klar, ob Luther selbstständig auf die Vermuthung gekommen ist, dass Apollos der Verfasser des Hebräerbriefs sei, oder ob er darin bereits Vorgänger gehabt hat. Jedenfalls haben sie Osiander und Clericus, Heumann und L. Müller von ihm. Diese Hypothese vertrat auch Ziegler (Einl. in den Hebräerbrief 1791), und durch die glänzende Vertheidigung von Bleek (I. § 91) ist sie eine Zeit lang die herrschende geworden. Vgl. die Einleitungen von Credner, Feilmoser, Reuss, Hilgenfeld, Guericke, L. Schulze und die Kommentare von Tholuck, Alford (the greek testament. Lond. 1859. IV 1), Lünemann, Kurtz. In der That bezeichnet die Apostelgeschichte den Apollos als einen alexandrinischen Juden, der in der Schrift bewandert und redegewandt war, und der nach seiner Bekehrung sich mit seiner Schriftgelehrsamkeit der dialektischen Bekämpfung der Juden widmete (18 24—28). Auch in Corinth wurde er wegen seiner rhetorischen und philosophischen Bildung dem Apostel vorgezogen (I Kor 1—4). Er

stand in einem nahebefreundeten Verhältniss zu Paulus, ohne eigentlich sein Schüler zu sein. Dagegen wissen wir von einer Beziehung desselben zu den Uraposteln, wie sie Hbr 2 3 vorausgesetzt wird, nichts; und wieviel auch bei ihm zu passen scheint, so führt doch keine Spur im kirchlichen Alterthum auf seinen Namen, selbst bei dem römischen Clemens nicht, der ihn so gut kennt wie den Hebräerbrief. Es bleibt darum jene Vermuthung eine reine Hypothese, deren Werth schon Riehm dadurch auf ihr richtiges Maass zurückgeführt hat, dass er ihr die von Münster seit 1808 (zuletzt StKr 1829 2) und von Boehme geltend gemachte Silvanushypothese entgegengestellt hat. Silvanus war ein hervorragendes Mitglied der Urgemeinde, also ohne Frage Schüler der Urapostel, wie schon sein Verhältniss zu Petrus (I Pt 5 12) zeigt, ein Mann von prophetischer Begabung; er hatte als mehrjähriger Begleiter des Paulus lange mit Timotheus in naher Beziehung gestanden (vgl. Act 15 22. 32. 40); und dass wir ihn erst in Jerusalem kennen lernen, schliesst doch keineswegs aus, dass er ein Hellenist von alexandrinischer Bildung war, da die dortige Gemeinde von früh an (Act 6 1ff.) ein starkes hellenistisches Element enthielt. So lange man bei einer blossen Hypothese stehen bleibt, eignet er sich ebenso gut wie Apollos zum Verf. unseres Briefes, ja in mancher Beziehung noch besser.

7. Will man also die Ermittlung des Verf. nicht gänzlich aufgeben, so bleibt nichts übrig, als der einzigen wirklichen Tradition zu folgen, welche sich im kirchlichen Alterthum findet, wenn auch zunächst nur in Nordafrika, und den Brief dem Barnabas zuzuschreiben *). Gewiss hat Wieseler in übertreibender Weise diese Tradition selbst der syrisch-palästinensischen Kirche zu vindiciren gesucht; aber ebenso willkürlich ist es, wenn man gegen die ausdrücklichen Aussagen des Phi-

---

*) Auf jede Bezeichnung des Verf. verzichten Eichhorn und de Wette, Koestlin u. Ewald, Grimm (ZwTh 1870 1) u. v. Soden, Holtzmann u. Jülicher. An Barnabas soll schon der Schotte Cameron gedacht haben, ihn erklärten J. E. Chr. Schmidt in s. Einl. (1804), Twesten in s. Dogmatik (1826) u. Ullmann (StKr 1828 2) für den Verf. unseres Briefes. Insbesondere ist Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters. Gött. 1848. Untersuchungen über den Hebräerbr. Kiel 1861, vgl. StKr 1847 4. 67 4) unermüdlich dafür eingetreten, und ihm folgten Thiersch (de epist. ad Hebr. Mrb. 1848. Die Kirche im apost. Zeitalter. Gütersloh 1852), Volkmar (in Credner's Gesch. des Kanon, 1860), Ritschl (StKr 1866 1), Grau (Gesch. d. neutestamentlichen Schriftthums, 1871), Zahn (Real-Encyklop.[2] V. 1879), Overbeck (z. Gesch. d. Kanon. Chemnitz 1880), von den Kommentatoren Adalb. Maier, Keil, Kübel. Auch Reuss in d. 5. Aufl. s. Gesch. d. heil. Schriften neigt dazu.

lastrius und Hieronymus, welche auf eine viel verbreitete Annahme führen (§ 1₄), dieselbe als eine Privatansicht des Tertullian darzustellen sucht, der sie offenbar nicht erfunden hat, sondern durch die Tradition seiner Kirche gebunden ist (§ 1₂). Joseph mit dem Beinamen Barnabas war nach Act 4₃₆ ein Levit aus Cypern, das in so enger Beziehung mit Alexandrien stand, dass er sich dort leicht das Maass alexandrinischer Bildung aneignen konnte, das wir bei ihm wahrnehmen (Nr. 3). Wenn ihn Clemens v. Alex. und Eusebius zu einem der siebzig Jünger machen, so hat das, wie die zahlreichen ähnlichen Angaben der Kirchenväter, gar keinen geschichtlichen Werth; vielmehr setzt die Apostelgeschichte, die ihn als ein Mitglied der Urgemeinde einführt, das von den Uraposteln seinen Beinamen empfing, offenbar voraus, dass er ein Schüler derselben war (vgl. Tert. de pudic. 20). Als ein *υἱὸς παρακλήσεως*, als welcher er sich schon Act 11₂₃f. bewährte, konnte er sehr wohl diesen *λόγος τῆς παρακλήσεως* (Hbr 13₂₂) abfassen. Dass in der Gemeinschaft mit Paulus dieser ihm in der Befähigung zur eigentlichen Missionspredigt überlegen war (Act 14₁₂), beweist durchaus nicht, dass er denselben umgekehrt an schriftstellerischer Begabung und Schulung übertraf. Wie er troz seiner nahen Beziehungen zu Paulus diesem gegenüber seine Selbstständigkeit wahrte, zeigt Act 15₃₉; und wenn er Gal 2₉ als Heidenbote erscheint, so schliesst das durchaus nicht aus, dass er als ein in der Urgemeinde hochangesehener Mann (Act 9₂₇. 11₂₂) sich mit einem Mahnwort an diese wandte. Dass sein Brief der Theilnahme der Heiden am Heil nicht gedenkt, hat seine Ursache durchaus nicht in einem mangelnden Interesse für dieselben (vgl. Nr. 4). Ging aber, wie wir sehen werden (§ 3), der Hebräerbrief zunächst nach Jerusalem, so folgt auch aus Hbr 13₁₉, dass er früher in dieser Gemeinde gewirkt hatte, ohne einer ihrer Vorsteher (13₇. ₁₇) zu sein. Aus seiner Lebensstellung als Levit erklärt sich am besten die Art, wie ihm überall die Cultusordnung die eigentliche Substanz des alttestamentlichen Gesetzes bildet (vgl. Nr. 4) *). Dass

*) Freilich macht man gewöhnlich gerade seinen levitischen Charakter als Hauptgrund geltend, weshalb Barnabas nicht den Hebräerbrief geschrieben haben könne, da dieser 9₁ff. 7₂₇ eine grobe Unkenntniss des Tempels zu Jerusalem und der dortigen Cultusordnung zeigen soll. So zuversichtlich dies aber auch immer wieder ausgesprochen wird, so zweifellos beruht es auf einem einfachen Missverständniss. Es wird nämlich immer allgemeiner anerkannt und ist noch neuerdings, z. B. von Zahn, Keil, v. Soden, sehr nachdrücklich betont worden, dass der Hebräerbrief nirgends von dem Tempel in Jerusalem und der dortigen Cultusordnung redet, sondern ausschliess-

der sogen. Barnabasbrief schon wegen seines antijüdischen Standpunktes nicht von ihm herrühren kann, ist allgemein anerkannt; aber dass man in Alexandrien, nachdem man den echten Barnabasbrief zu einem paulinischen Erzeugniss gestempelt hatte, dieses ihm durch seine typologischen Spielereien in gewissem Sinne verwandte Machwerk dem Barnabas zuschrieb, beruht doch wohl noch auf einem Missverständniss des wirklichen Sachverhalts.

§ 3. Die Leser.

1. Die Frage nach den Lesern des Hebräerbriefs setzt voraus, dass wir es mit einem wirklichen Briefe zu thun haben, der an eine Gemeinde oder einen Gemeindekreis gerichtet ist. Allein schon Berger (Gött. theol. Bibl. III 3) behauptete, dass das Schriftstück eine Homilie sei, Reuss hielt es für eine theologische Abhandlung, und noch Hofmann für eine geschriebene Rede. Aber die Annahme, dass derselben aus irgend welchen Gründen ein brieflicher Schluss angehängt sei, hebt diese Ansicht im Grunde auf. Es kommt in der Sache auf dasselbe hinaus, wenn Schwegler nach dem Vorgange von Lightfoot und älteren Kommentatoren, wie Baumgarten und Heinrichs, vielleicht schon von Euthalius, das Schreiben an die Judenchristen überhaupt, also nur an ein ideelles Publikum gerichtet sein lässt. Haltbar wäre diese Annahme nur, wenn der Schluss (13 22—25) erst von einem Späteren hinzugefügt wäre, wie nach Schwegler, Zeller, Weizsäcker u. A. besonders Overbeck mit grosser Sicherheit behauptete. Aber das einzig denkbare Motiv dafür, den Brief als paulinischen in Kurs zu bringen, ist dadurch ausgeschlossen, dass derselbe eine Hindeutung darauf doch nur sehr indirekt enthielt (vgl. § 2 1). Einen gewissen Anhalt gab diesen Ansichten das Fehlen des brieflichen Eingangs *); allein dieses Fehlen erklärt sich doch einfach daraus, dass der Verf. keine autoritative Stellung in der Gemeinde hatte und durch keine persönlichen Verhältnisse zum Schreiben bewogen

---

lich von der Stiftshütte und dem Cultusgesetz, wie es in der typisch weissagenden Schrift des AT's vorliegt. Ob er dieselbe überall richtig verstanden habe, ist selbstverständlich für unsere Frage völlig gleichgültig.

*) Dass ein solcher ursprünglich dagewesen sei, aber wegen des harten Tadels, den er enthielt (Kurtz), oder um den Brief zu einem paulinischen zu machen (Overbeck) oder aus unbekannten Gründen (v. Soden, Jülicher) in späteren Abschriften fortgelassen sei, ist doch eine ganz willkürliche Annahme.

war, sondern, wie ihn allein die dortige Sachlage dazu trieb, auch von vorn herein die Sache selber reden lassen wollte. Auch tritt ein bestimmtes Verhältniss des Verf. zu einem bestimmten Leserkreise bereits vor dem eigentlichen Briefschluss (13_{22-25}) hervor, indem er um ihre Fürbitte bittet und den Wunsch ausspricht, ihnen baldigst wiedergegeben zu werden (13_{18}f.), was eine frühere Wirksamkeit unter ihnen voraussetzt. Es sind ganz concrete Zustände, die der Verf. bei seinen Lesern ins Auge fasst (5_{11}f. $12_{5.\,12}$), er redet von ihrem Verhalten und Ergehen in der Vergangenheit (6_{10}. 10_{32}ff. 12_{4}); und das ganze hohe Pathos der Rede wäre unverständlich, wenn es nicht bestimmte örtliche und zeitliche Verhältnisse wären, die gegenüber drohenden Gefahren seine Mahnungen und Warnungen so dringlich machten. Freilich folgt daraus nicht nothwendig, dass der Brief ausschliesslich einer Einzelgemeinde gilt (Köstlin), da auch ein grösserer Gemeindekreis es sein konnte, auf den sich alle jene Aussagen bezogen, und in dem der Brief von dem Orte aus, wohin er zuerst gesandt wurde, verbreitet werden sollte. Umgekehrt muss aber bestimmt daran festgehalten werden, dass es bestimmte Gemeinden als solche sind, an welche der Brief gerichtet, da von ihren Vorstehern ($13_{7.\,17.\,24}$) und gottesdienstlichen Versammlungen (10_{25}) die Rede ist, und da die Einzelnen als Glieder einer geschlossenen Gemeinschaft für einander verantwortlich gemacht werden (3_{12}f. 10_{24}f.) und von dem Verhalten Einzelner Gefahr für die Gesammtheit besorgt wird (12_{15}). Es fällt damit von vorn herein die Vorstellung fort, als könne der Brief an einen (und zwar den judenchristlichen) Theil einer gemischten Gemeinde allein gerichtet sein, wie im Zusammenhange mit unrichtigen Bestimmungen des Leserkreises nach älteren Vorgängern Wieseler und Zahn, Mangold und Hilgenfeld, Hofmann und Kurtz u. A. angenommen haben; oder gar als solle er sich innerhalb einer grossen Gemeinde erst selbst den Kreis suchen, für den er verständlich und deswegen bestimmt war (Holtzmann, ZwTh 1883, 1). Die Stelle 13_{24} zeigt nur, dass der Brief nicht dem Gemeindevorstande als solchem übergeben wurde, sondern einzelnen dem Verf. enger verbundenen Vorstehern, die zunächst ihre Mitvorsteher und dann alle Gemeindeglieder grüssen und ihnen den Brief vorlesen sollten, wie letzteres auch I Th 5_{26}. Phl 4_{21} der Fall ist.

2. Dass die Gemeinde oder der Gemeindekreis, an welchen der Brief gerichtet ist, ein rein judenchristlicher sei, galt früher als zweifellos. Erst im Zusammenhange mit irrigen Hypothesen über die Adresse des Briefes (vgl. Nr. 1) ist es in neuerer Zeit lebhaft bestritten worden. Allein der Zusammen-

hang von 9 15 (διὰ τοῦτο) mit 14 zwingt allerdings (gegen Julicher, Einl. 110), zu den Berufenen, welche von den unter dem alten Bunde begangenen Uebertretungen erlöst werden mussten, also den Mitgliedern des alten Bundes, die Leser zu rechnen, deren Gewissen durch das Blut Christi gereinigt ist, wenn auch 2 3. 3 6 das an Christum gläubige Israel dem ATlichen entgegengesetzt wird. Von dem dem Volke Gottes (4 9; vgl. 10 30) oder dem Volke schlechthin (2 17. 13 12) bestimmten Heil wird überall so geredet, als ob dasselbe eben den Lesern bestimmt sei. Man beruft sich wohl darauf, dass auch Paulus alttestamentliche Stellen, die von dem alttestamentlichen Gottesvolk handeln, auf Heiden bezieht (Röm 9 25. II Kor 6 16), aber das ist eben in einem Briefe unmöglich, wo durchweg ὁ λαός (5 3 7 5. 11. 27. 9 7. 19) und ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ (11 25) zweifellos von dem alttestamentlichen Bundesvolke steht, was der Zusammenhang von 4 9 lediglich bestätigt. Die Leser werden als σπέρμα Ἀβραάμ (2 16) bezeichnet in einem Zusammenhange, in welchem ausdrücklich auf ihre leibliche Abstammung reflectirt wird (2 11), so dass die Stellen, in welchen Paulus die Uebertragung der Rechte des Abrahamssamens auf Gläubige aus den Heiden rechtfertigt (Gal 3 29. Röm 4 13. 16), unmöglich beweisen können, dass hier der Abrahamssame nur metaphorische Bezeichnung der Christen überhaupt ist. Paulus hat wohl den Abraham als den Vater der Gläubigen bezeichnet wegen ihrer Wesensähnlichkeit mit ihm (Röm 4 11f.); aber wo er aus seinem judenchristlichen Bewusstsein heraus von den jüdischen Vorfahren, die ja durchaus nicht alle Gläubige waren, redet, da sagt er οἱ πατέρες ἡμῶν (I Kor 10 1; vgl. Röm 4 1). Darum ist es etwas völlig Anderes, wenn der Verf. seine und der Leser Vorfahren als οἱ πατέρες schlechthin bezeichnet, zu denen Gott in den Propheten geredet habe (1 1). Die Speisen, auf welche die Leser Werth legen (13 9ff.), können nur Opferspeisen sein, da eben ihr Genuss und nicht die Enthaltung von dem oder jenem das Herz stark machen soll, also an asketische Speisewählerei nicht zu denken ist; und die Reflexion auf die transitorische Bedeutung der Speise- und Reinigungsgesetze (9 10) zeigt deutlich, dass dieselben für die Leser ihre Bedeutung gehabt haben. Aus der Stelle 13 13 aber kann man es nur durch willkürliche Umdeutung des Sinnes (vgl. wieder Jül. 111) fortbringen, dass dort von dem Ausscheiden aus dem nationalen und kultischen Verbande Israels die Rede ist. Endlich bezeichnet der Verf. 2 3 die Leser als solche, die mit ihm von den Ohrenzeugen her d. h. von den Uraposteln der Heilsbotschaft Christi gewiss gemacht sind. Daher galt es bisher allgemein für eine offenbare Verirrung, wenn Röth (epist. vulgo

ad Hebr. inscriptam non ad Hebr. datam esse. Frcf. 1836) den Brief an die wesentlich heidenchristliche Gemeinde zu Ephesus geschrieben sein liess. Doch ist neuerdings wieder die Annahme heidenchristlicher Leser mit grossem Nachdruck vertheidigt worden (vgl. v. Soden, JprTh 1884_3) *). Allein auch an eine gemischte Gemeinde kann der Brief schon darum nicht gerichtet sein, weil die Fragen, die überall auftauchen mussten, wo Heidenchristen mit Judenchristen zusammenlebten, nicht mit einem Worte berührt werden, und weil gegenüber den Aussagen des Briefes, die auf eine Bestimmung des Heiles für Israel führen, nirgends die Theilnahme der Heiden daran verwahrt oder gerechtfertigt wird. Denn die Stellen 2_5. 5_9, die zuweilen dahin gedeutet werden, haben contextmässig diese Bedeutung durchaus nicht. So bleibt es dabei, dass der Brief zweifellos *ausschliesslich* judenchristliche Leser voraussetzt (vgl. Grimm, ZwTh 1870_1).

3. Die Leser des Briefes können keinenfalls als erst kürzlich bekehrt gedacht werden, wie Köstlin wollte; denn sie waren lange genug Christen, um von ihnen volle Reife im christlichen Leben, ja die Fähigkeit, Andere zu lehren, verlangen zu können (5_{12}ff.); sie hatten bereits ihre christliche Bruderliebe bewährt (6_{10}) und mancherlei Anfechtungen nicht nur selbst standhaft erduldet, sondern auch mit den Verfolgten brüderlich getheilt (10_{32}ff.). Dieselben hatten in Schmähungen und Bedrückungen, in Einkerkerungen und Güterberaubungen bestanden; aber zu einer eigentlich blutigen Verfolgung der Gemeinde als solcher war es noch nicht gekommen (12_4). Nur von ihren ersten Vorstehern scheinen nach der Art, wie sie der Gemeinde zum Vorbilde aufgestellt werden (13_7), manche den ihnen nachgerühmten Glauben im Märtyrertode bewährt zu haben; und diese bereits hingegangenen Lehrer, die ihnen das Evangelium verkündet haben, sind offenbar die 2_3 erwähnten Ohrenzeugen. Die gegenwärtigen Gemeindeleiter, die sichtlich nicht den Einfluss besassen, den sie besitzen sollten (13_{17}), bilden also schon eine zweite Generation von Lehrern,

*) Nach Andeutungen von Schürer, Weizsäcker und Pfleiderer hat v. Soden diese Ansicht in dem Handkommentar zum NT (III, 2) durchgeführt und Jülicher nachzuweisen gesucht, dass der Brief an Christen ohne jede Reflexion auf ihre Nationalität sich wendet. Man beruft sich namentlich auf 6_1f., wo, wie schon Mangold gezeigt hat, die Aufzählung der Elementarstücke des Unterrichts umgekehrt nur aus der Antithese gegen das ungläubige Judenthum verständlich ist, und 9_{1-6} hat doch, wie schon der Schlusssatz zeigt, nicht die Absicht, die Leser über die Tempeleinrichtungen als solche zu unterrichten. Uebrigens vgl. noch Nr. 4.

was ebenfalls auf ein längeres Bestehen der Gemeinde führt. Aus den wiederholten Mahnungen zur Geduld (10 36. 12 1) erhellt, dass die äussere Lage der Leser sich nicht wesentlich gebessert hatte. Immer noch mussten sie die Schmähungen ihrer ungläubigen Volksgenossen erdulden (13 13; vgl. 11 26), noch kamen Einkerkerungen vor (13 3) und drohten schwere Schädigungen an Hab und Gut (12 16; vgl. 13 5f.). Dass sie mit der Exclusion vom Tempelkult bedroht (Ebrard, Döllinger, Kübel) oder bereits excommunicirt waren (Thiersch), ist ganz undenkbar, da es dann der Ermahnung 13 13 nicht erst bedurft hätte. Von Irrlehrern, durch welche die Gemeinden gefährdet wären, ist nirgends eine Spur *). Ebensowenig darf man aus den ganz allgemein gehaltenen sittlichen Ermahnungen am Schlusse des Briefes darauf schliessen, dass die Gemeinde an besonderen sittlichen Gebrechen litt; denn eine Ermahnung zur Bruderliebe und ihren Erweisungen (13 1ff. 16; vgl. 10 24) thut doch wohl überall Noth. Keinesfalls aber handelt es sich hier um die heidnischen Cardinallaster (vgl. Nr. 2); denn nicht die Enthaltung von den Greueln heidnischer Unzucht wird hier eingeschärft, sondern die Heilighaltung der Ehe (13 4), und es gehört eine starke Nichtachtung des Zusammenhangs dazu, 12 16 mit Jülicher auf Unzuchtsünden zu beziehen. Der Geiz aber, vor dem gewarnt wird, ist nichts Anderes als das Hängen am irdischen Gut, das durch Genügsamkeit und Gottvertrauen überwunden werden soll (13 5f.), was doppelt Noth that, wenn die äussere Existenz durch die ungläubigen Volksgenossen bedroht war.

4. Ganz entscheidend für den Charakter und die Gesammtlage der Leser ist aber der zu Tage liegende Zweck des Briefes. Durch den ganzen Brief zieht sich die furchtbar ernste Warnung vor dem Abfall von dem lebendigen Gott (3 12), der als ein unwiderruflicher (6 6ff.), als Hurereisünde im Sinne des alten

---

*) Schwegler sah in den christologischen Ausführungen des Briefes Polemik gegen essenischen Ebjonitismus; allein jene Ausführungen kommen nur in der Einleitung des Briefes vor und liegen dem eigentlichen Zweck desselben ganz fern. In der Stelle 13 9 aber ist keinesfalls von essenischer Speiseenthaltung die Rede, sondern von falscher Werthschätzung der Opferspeise (Nr. 2). Jülicher, der in dieser Stelle eine Beziehung auf Opferspeisen anerkennt, bezieht dieselbe auf eine neuerdings an die Leser herangetretene Irrlehre judaisirenden Charakters, etwa wie die in Kolossä (111). Häring (StKr 1891 3) sucht die Annahme heidenchristlicher Leser dadurch glaubhafter zu machen, dass er dieselbe von einem spekulativen Judenthum bedroht denkt, welche die ATliche Religion dadurch zu einer Gefahr für die Christen machte, dass sie in ihr die Abbilder ewiger Wahrheiten entdecken lehrte, was schon v. Soden zurückwies.

Testaments (12_{16}), als die muthwillige Frechheitssünde, für die es keine Vergebung mehr giebt (10_{26-29}), qualificirt wird. Daraus erhellt, dass es sich hier nicht um Lehrverirrungen oder Einzelsünden handelt (Nr. 3), sondern um den Rückfall ins Judenthum. Die falschen Lehren, vor denen auf dem Höhepunkte des Briefes (13_{9}) gewarnt wird, sind die, durch welche man nachweisen wollte, dass man auch in den Heilsmitteln des Alten Bundes seine volle Befriedigung und die Gewissheit des ewigen Heils finden könne, statt in dem Messias und den an seine Erscheinung geknüpften Erwartungen, die bei dem Ausbleiben der Parusie immer zweifelhafter zu werden schienen *). Daher die immer wiederkehrenden Ermahnungen zum Festhalten der Christenhoffnung, die immer erneuten Hinweisungen auf die Nähe und Gewissheit der Verheissungserfüllung ($6_{10f. 18f.}$ 9_{28}. $10_{25. 37}$. 12_{28}). Man war bereits gleichgültig und unempfänglich geworden der evangelischen Heilsverkündigung gegenüber ($5_{11. 13}$); man begann bereits die Gemeindeversammlungen zu meiden, weil man das dort verkündigte Gotteswort nicht mehr hören wollte (10_{25}. 12_{25}). Es gab bereits Glieder der Gemeinde, die in's Wanken gekommen waren und die grösste Gefahr für das Ganze mit sich brachten (12_{13}). Zwar ermahnt der Verfasser noch die Gemeinde im Ganzen, solche Einzelnen vor dem Abfall zu bewahren (3_{13}. 12_{15}), aber auch mit ihr stand es nicht mehr, wie es stehen sollte (12_{12}), wie der ganze Brief mit seinen furchtbar ernsten Warnungen zeigt. Der Verf. hofft durch denselben noch das Aeusserste abzuwenden (6_{9}); aber eben die Art, wie er das versucht, zeigt auf's Deutlichste, dass es sich um einen Rückfall in's Judenthum handelt. Denn der ganze Brief will ihren Glauben und ihre Hoffnung dadurch stärken, dass er ihnen die Vollgenugsamkeit des in Christo gebotenen Heiles und die Gewissheit der durch ihn garantirten Heilsvollendung zeigt und nachweist, wie die alttestamentliche Heilsanstalt, an sich unzureichend und jetzt durch Christum aufgehoben, ihnen nie

---

*) Nicht darin bestand diese Gefahr, dass man den Opferkult noch für ein Erforderniss der Sündensühne hielt (Bleek, Lünemann, Riehm); aber es ist auch nach der Ermahnung in 13_{13} undenkbar, dass die Leser bereits mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit ganz gebrochen hatten (Wieseler, Köstlin). Nicht in ein glaubens- und hoffnungsloses Judenthum, wie es sich Zahn und Keil ohne jeden geschichtlichen Anhalt construiren, drohten sie zu versinken, sondern in das alttestamentliche Judenthum, das mit seiner Gottesoffenbarung und seinen Heilsgütern ihnen in dem Maasse zu imponiren begann, als ihr Christenglaube, vom Zweifel bedroht, unter dem Druck der Verfolgung ihnen nicht mehr die Befriedigung bot, die sie darin gesucht hatten.

mehr bieten könne, was sie mit dem Glauben an Christum aufgeben. Eben daraus erhellt aber auf's Neue, dass es sich um ausschliesslich judenchristliche Leser handelt *). Wenn aber die Leser sich vor der Verfolgung dadurch schützen wollten, dass sie sich unter dem Schutz des Judenthums als einer religio licita flüchteten (Kurtz, Holtzmann), so hätte der Verf. solche heuchlerische Feigheit wohl mit anderen Waffen bekämpft, als mit dem Nachweis der Erhabenheit der neutestamentlichen Heilsanstalt über die alttestamentliche.

5. Von der Voraussetzung aus, dass der Hebräerbrief von Paulus geschrieben sei, musste man natürlich die Leser zunächst auf dem paulinischen Missionsgebiet suchen. Hat man freilich erkannt, dass dieselben Judenchristen gewesen sein müssen (Nr. 2. 4), so wird man dort keine für die Verhältnisse unseres Briefes passende Gemeinde finden; denn rein judenchristliche Gemeinden hat Paulus eben nicht gegründet,

---

*) In diesem Zweck des Briefes und der Art, wie ihn der Verf. verfolgt, liegt der entscheidende Beweis dafür, dass die Leser nicht Heidenchristen sein können, dass es sich nicht um einen Rückfall ins Heidenthum handelt, zu dem sie durch den Druck der Verfolgung oder durch sittliche Laxheit versucht wurden. Solchen Versuchungen konnte nur durch sittliche Ermahnungen, aber nicht durch theoretische Beweisführungen begegnet werden. Selbst wenn es denkbar wäre, dass man ehemalige Heiden durch den Nachweis, wie das Christenthum unendlich erhabener sei als die einzige auf Offenbarung sich berufende Religion des Judenthums, für den Glauben an Christum gewinnen oder in ihm festigen konnte, handelte es sich ja in dieser Situation garnicht um die „Wahrheit des Christenthums" oder um seine „absolute Gewissheit". Von theoretischen Zweifeln ist nirgends die Rede, und v. Soden sowenig wie Jülicher führen die Neigung der Leser zum Rückfall auf solche zurück. Die Berufung auf 3 12 beweist garnichts, da der ganze Kontext zeigt, dass es sich dort um einen Abfall vom lebendigen Gott handelt, der sich durch den Unglauben an die von dem Messias zu erfüllende Gottesverheissung vollzieht. Wenn aber v. Soden eigentliche Polemik gegen die ATlichen Anschauungen vermisst, so übersieht er, dass unser Verf. dieselben vollkommen theilt, da er auch die Abrogirung der ATlichen Heilsanstalt durch Christum im AT begründet sieht, und dass die positive Würdigung des AT nicht für die Leser verwirrend sein kann, die er nur auf Anweisung desselben von einem in ihm selbst als transitorisch bezeichneten Kultus loslösen will. Wenn v. Soden nirgend Anhänglichkeit der Leser an den Tempelkult findet, so dürfte dieselbe doch eben dadurch konstatirt sein, dass der Brief diese umständlichen Beweisführungen für nöthig hält, um zu zeigen, dass das Priesterthum und der Opferdienst des alten Bundes nicht leisten, was sie leisten sollen, abgesehen davon, dass dieselbe sich bei Juden, die troz ihres Messiasglaubens dem Gesetz der Väter treu geblieben sind, und die den abstrakten Gegensatz von Judenthum und Christenthum, mit dem jene Hypothese operirt, garnicht kennen, von selbst versteht.

in solchen nicht gewirkt. Statt aber darin einen neuen Beweis zu sehen, dass der Brief nicht von Paulus geschrieben sein könne, giebt es keinen Theil des paulinischen Missionsgebiets, an den man nicht gedacht hätte, selbst bis nach Spanien ist man suchen gegangen (Näheres vgl. bei Weiss, Einl. § 31 4). Entweder verbarg man sich die an jedem Orte in gleicher Weise sich ergebenden Schwierigkeiten oder man fingirte einen judenchristlichen Theil der Gemeinde, an die der Brief gerichtet sein sollte, wie in Thessalonich und Galatien, oder man dachte an thatsächlich stark gemischte Gemeinden wie die zu Korinth und Antiochien. Während aber alle diese Hypothesen längst verschollen sind, hat Hofmann bis zuletzt daran festgehalten, dass der Brief an den judenchristlichen Theil der antiochenischen Gemeinde gerichtet sei, zu dem Kübel nur noch die übrigen syrischen Judenchristen hinzunimmt. Erst unter dem Einfluss der Vorstellung, dass die Römergemeinde eine wesentlich judenchristliche gewesen sei, nahm Baur den Gedanken Wettsteins auf, dass der Brief nach Rom gerichtet sei; und diese Hypothese fand ihren Hauptvertreter in Holtzmann (StKr 1859 2. ZwTh 1867 1. 1883 1), dem aber Alford und Kurtz in ihren Kommentaren, Mangold, Zahn, Renan und in gelegentlichen Aeusserungen viele andere Kritiker beigetreten sind. Der dabei zu Grunde liegenden falschen Voraussetzung über den Bestand der Römergemeinde (vgl. Abth. IV. Einl. § 2) entging Ewald, indem er an die Christen Ravenna's dachte, v. Soden und Jülicher, indem sie die Leser für Heidenchristen erklärten (Nr. 2). Das Einzige, was darauf führen könnte, ist der Gruss 13 24, wenn man, wie sprachlich zunächst zu liegen scheint, dort an italienische Christen denkt, die der Verf. auswärts getroffen. Freilich müsste man, um dies zu verwerthen, mit v. Soden nicht an die Christen in Rom, sondern in Italien überhaupt denken. Aber dass das *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* diese Fassung keineswegs nothwendig fordert, ist allgemein zugestanden. Das frühe Bekanntwerden unsers Briefes in Rom (§ 1 1) würde sich ebensogut erklären, wenn der Verf. sich in Rom befand, als er den Brief schrieb, was nicht ausschliesst, dass der Brief mit seiner Nachschrift abgesandt wurde, als er Italien bereits verlassen hatte. Gegen diese Hypothese entscheidet aber, wie gegen jede, welche an Judenchristen in der Diaspora denkt, dass die ganze Argumentation des Briefes sich vorwiegend gegen eine Ueberschätzung des Opferkultus richtet (vgl. insbesondere noch 13 9—13), an dem sich Diasporajuden doch immer nur ganz ausnahmsweise betheiligen konnten, während der jüdischen Gebräuche, die in der Diaspora allein mit Eifer gepflegt werden konnten und gepflegt wurden, nur

ganz gelegentlich gedacht wird (9 10). Vor Allem aber konnte der Verf. zu einer Gemeinde, welche die neronische Verfolgung erlebt hatte, nicht sagen, sie habe noch nicht bis auf's Blut widerstanden (12 4), wenn man den Sinn dieser Worte nicht gänzlich entleeren oder umdeuten will.

6. Die Ansicht, dass der Hebräerbrief nach Alexandria gerichtet sei*), hat nach dem Vorgange von J. E. Chr. Schmidt und Ullmann namentlich an Wieseler und Köstlin energische Vertheidiger gefunden und sich eine Zeit lang grosse Verbreitung verschafft (vgl. Bunsen in s. Hippolytus 1852, Schneckenburger und Ritschl in den StKr 1859. 66, Hilgenfeld in s. Einl. 1875, Volkmar, Reuss u. A.). Wieseler legte dabei das Hauptgewicht darauf, dass sich nur so die angeblichen Schwierigkeiten in der Beschreibung des Tempels und des Priesterdienstes (vgl. d. Anm. auf S. 18) erklärten, sofern eben nicht der Tempel zu Jerusalem, sondern der Oniastempel zu Leontopolis gemeint sei. Allein abgesehen davon, dass jene Schwierigkeiten in Wahrheit gar nicht existiren, dass von den spiritualistischen Juden Alexandriens eine besondere Anhänglichkeit an den Tempel- und Opferkult garnicht zu erwarten steht, und dass von ihnen doch der Tempel in Jerusalem für heiliger gehalten wurde, als jener ägyptische, weshalb der Verf. in seinen principiellen Erörterungen sicher nicht auf den Oniastempel reflectirt hätte, lässt sich gar nicht nachweisen, dass der Oniastempel in dem Punkte, um den es sich 9 3ff. handelt, anders beschaffen war als der jerusalemische. Vielmehr hebt Josephus in seiner Beschreibung desselben als einzigen Unterschied in der inneren Einrichtung das Fehlen der λυχνία hervor, die gerade 9 2 ausdrücklich genannt wird. Sein Nachweis aus Philo aber, dass der Priesterdienst im ägyptischen Tempel ein anderer, der Stelle 7 27 entsprechender war und die 9 3f. dargestellte innere Einrichtung voraussetzt, ist gänzlich misslungen (vgl. dagegen Grimm a. a. O. 60 ff.). Köstlin dagegen hat versucht, die Existenz einer erst eben entstandenen (vgl. dagegen Nr. 3) rein judenchristlichen Gemeinde in Alexandrien zur Zeit unseres Briefes wahrscheinlich zu machen, indem er unmöglicher Weise 10 32—34 auf die Judenverfolgungen unter Caligula bezog. Wenn man sich auf die grie-

---

*) Gar keine Stütze hat diese Ansicht an der im muratorischen Kanon erwähnten epistola ad Alexandrinos Pauli nomine ficta ad haeresem Marcionis, da unser Brief sich weder als von Paulus geschrieben ausgiebt (§ 2 1), noch zu Gunsten einer antijüdischen und doketischen Gnosis geschrieben sein kann, zu der er im schroffsten Gegensatz steht.

chische Sprache und die alexandrinische Methode des Briefes, sowie auf den Gebrauch der LXX und des Maccabäerbuches (11 35 ff.) beruft, so beweist das doch zunächst nur für den Alexandrinismus des Verf., aber nicht der Leser; denn dass der Verf. aus der Gemeinde der Leser hervorgegangen, wie Köstlin zu erweisen sucht, liegt in 13 19 keineswegs. Dass der Brief in Alexandrien so hoch geschätzt wurde, beweist um so weniger, als man dort gerade eine ganz andere Bestimmung des Briefes annahm, was Köstlin nur durch künstliche Hülfshypothesen von einer Versprengung der ursprünglichen Gemeinde und einer Unterbrechung der Tradition zu erklären vermag.

7. So gewiss die alte Ueberschrift des Briefes (πρὸς ἑβραίους), die auch Tertullian und der Syrer kennen, nicht von dem Verf. herrührt (Bleek), da derselbe ja ohne Frage persönlich überbracht wurde, so gewiss repräsentirt sie die älteste Tradition über die Bestimmung des Briefes. Dieselbe kann aber nicht bloss die jüdische Nationalität der Leser bezeichnen wollen, wie das ἑβραῖος II Kor 11 22. Phl 3 5, sondern die hebräisch (aramäisch, vgl. ἑβραιστί Joh 5 2. Apk 9 11) redenden Juden im Gegensatz zu den Hellenisten (vgl. Act 6 1. Iren. adv. haer. III. 1 1. Euseb. hist. eccl. 3 25); denn ohne Frage will sie, wie die Ueberschriften der paulinischen Briefe, einen geschlossenen Leserkreis bezeichnen, und einen solchen bildeten nur die aramäisch redenden Juden Palästinas im Unterschiede von der griechisch redenden Diaspora (vgl. Clem. hom. 11 35 ἡ ἑβραίων ἐκκλησία*). Da es nun in der nachpaulinischen Zeit kaum irgendwo als in Palästina ungemischt judenchristliche Gemeinden gab und unser Brief doch an eine solche gerichtet ist (Nr. 2); da derselbe eine Hinneigung zum Tempelkult voraussetzt, wie sie nur in Palästina stattfinden konnte; und da mit ἔξω τῆς πύλης 13 12 doch wohl nur für Jerusalemiten oder Palästinenser ohne weiteres das Thor Jerusalems bezeichnet werden konnte, so hat diese Tradition in der That alles für sich. Deshalb haben auch nicht nur die Kirchenväter, sondern allen abweichenden Hypothesen gegenüber die Mehrzahl der neueren Kommentatoren, Bleek u. de

---

*) So haben es unfehlbar schon Pantänus und Clemens nach der Art, wie sie das Fehlen der Ueberschrift erklären und an eine hebr. Urschrift denken (§ 2 1. 2), verstanden. Dass es aber je im Alterthum eine andere Tradition gegeben, folgt offenbar weder daraus, dass Chrysostomus im Proömium seines Kommentars die Frage ποῦ οὖσιν ἐπέστελλεν; mit ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ beantwortet, noch daraus, dass Philastrius haer. 89 vielleicht von solchen redet, welche unseren Brief für den Kol 4 16 erwähnten Laodicenerbrief hielten.

Wette, Tholuck u. Delitzsch, Lünemann u. Moll, Kurtz u. Keil, Holtzheuer und Westcott u. A. an der Bestimmung für Palästinenser festgehalten. Dann aber wird naturgemäss der Brief zunächst an die Urgemeinde in Jerusalem gegangen sein und nicht etwa nach Jamnia (Grimm). Dass der Brief griechisch geschrieben ist und ausschliesslich die LXX gebraucht, beweist doch nur, dass der Verf. nicht das hebr. AT lesen und nicht aramäisch schreiben konnte; dass er aber darauf rechnen konnte, seinen griechisch geschriebenen Brief dort verstanden zu sehen, zeigt Act 22_{2}; und dass man in Jerusalem dem Verf. würde nachgerechnet haben, dass seine Citate nach den LXX mit dem hebräischen Grundtext, den die grosse Mehrzahl der Gemeinde so wenig verstand, wie er selbst, nicht übereinstimme, ist doch wenig wahrscheinlich. Dass sich ein Nichtapostel an die Urgemeinde wendet, zeigt deutlich, dass die Urapostel nicht mehr daselbst wirken; und dies wird eben der Grund sein, weshalb so bedenkliche Zustände dort einreissen konnten, die man vergeblich in der Urgemeinde für ganz unmöglich gehalten hat. Es handelt sich ja, wie wir schon Nr. 3 sahen, um eine zweite Generation derselben, die nicht mehr aus Christusschülern, sondern aus Apostelschülern besteht (2_{3}). Von dieser kann sehr wohl gesagt werden, sie habe noch nicht bis auf's Blut widerstanden (12_{4}), da sie die Verfolgung Act 8, die ohnehin wohl auch nur hervorragenden Häuptern das Leben kostete, nicht mehr erlebt hatte, während der Tod des Zebedäiden Jacobus und Jacobus des Gerechten (13_{7}) nicht Symptome einer allgemeinen blutigen Verfolgung waren. Man hat wohl gesagt, die an der Gemeinde gerühmte Liebesthätigkeit (6_{10}), wie die Ermahnung zur Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit ($13_{2.\,16}$), stimme nicht zu der notorischen Armuth der Gemeinde in Jerusalem. Aber auch unser Verf. hat sie doch mit den Güterberaubungen (10_{34}), die ohne Frage der Grund jener Armuth waren, und mit der Ermahnung zur Genügsamkeit (13_{5}) vereinbar gefunden; auch war ja der Brief durchaus nicht ausschliesslich für Jerusalem bestimmt. Die neuerdings sehr verbreitete Behauptung, dass 6_{10} von einer Collecte für Jerusalem zu verstehen sei, setzt voraus, dass die dortigen Christen die *ἅγιοι* schlechthin genannt wurden, was durch 13_{24} ausgeschlossen wird. Dass die Leser mit Timotheus in Verbindung stehen (13_{23}), beruht auf Verhältnissen, die wir nicht mehr aufzuklären im Stande sind, was bei jeder anderen judenchristlichen Gemeinde genau so statthat, wie bei den palästinensischen. Wenn aber die *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (13_{24}) nicht italienische Christen sind (Nr. 5), so können es nur Glieder der Gemeinde sein, die sich eben

in Italien aufhielten, was doch bei dem engen Verkehr zwischen Jerusalem und Italien nicht auffallen kann*).

§ 4. *Die Abfassungszeit.*

1. In Betreff der Abfassungszeit ist erst in neuerer Zeit die Frage controvers geworden, ob der Hebräerbrief vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels geschrieben sein muss, was früher für ganz zweifellos galt. Nun ist es ja richtig, dass die Stellen, wo der alttestamentliche Kultus im Präsens beschrieben wird (7 8. 20. 8 3—5. 9 6—9. 13. 13 10), dies nicht beweisen können (vgl. besonders Holtzmann, ZwTh 1867 1). Vielmehr haben wir gesehen, dass vom Tempel zu Jerusalem überhaupt nicht in unserem Briefe die Rede ist, sondern von den alttestamentlichen Institutionen, wie sie im AT typisch weissagend dargestellt sind und bleiben (§ 2 7 Anm.). Eben darum folgt aber auch umgekehrt aus 9 1 nicht, dass der Tempel nicht mehr besteht, da dort von den Einrichtungen des alten Bundes die Rede ist, der, nachdem mit dem Opfer Christi der neue Bund gestiftet, für den Verf. (vgl. § 2 4) der Vergangenheit angehört. Schon 8 13 erscheint dieser mit der Ankündigung des neuen Bundes in der Prophetie als dem Verschwinden nahe, und 9 9 f. wird lediglich die alttestamentliche Gegenwart, welcher die Einrichtung der Hütte entsprach, der messianischen Zeit als dem καιρὸς διορθώσεως entgegengestellt. Garnichts beweist die Stelle 10 2, wo lediglich auf das Aufhören der Opfer reflectirt wird für den Fall, dass sie ihren Zweck erreicht haben, und 13 14, aus welcher Stelle mit gleichem Unrecht bald für, bald gegen die Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems argumentirt ist. Völlig entscheidend ist aber, dass der ganze Zweck des Briefes (§ 3 4) nur verständlich ist, wenn der Tempel noch nicht zerstört war. Wenn alle Ausführungen des Briefes darauf hinausgehen zu zeigen, wie die Leser, wenn sie das in Christo gebrachte Heil verwerfen, im alttestamentlichen Kultus nie mehr einen Ersatz

---

*) Wenn v. Soden hierin nur die Repristination einer alten Ansicht sieht, welche keine neuen Gründe beigebracht hat und die Gegengründe nicht entkräftet, so ist eben letzteres oben zur Genüge geschehen und neuer Gründe bedarf es nicht, wo die alten so vollkommen ausreichen. Uebrigens ist in § 4 3 der Versuch gemacht, die geschichtliche Situation der Urgemeinde, welcher der Brief seine Entstehung verdankt, schärfer zu zeichnen, als es sonst geschehen ist. Damit, dass Holtzmann und Jülicher diese Ansicht nur noch ironisch behandeln und die oft widerlegten Gegengründe in möglichst drastischer Form wiederholen, ist dieselbe nicht widerlegt.

dafür finden können, weil derselbe als ein lediglich vorbildlicher in sich selbst unzureichend ist, das Heil zu gewähren, und nach Gottes Rath mit dem Eintritt des neuen Bundes seine Bedeutung verloren hat, so setzt das ohne Frage das Bestehen dieses Kultus voraus. Aber selbst wenn man auf die mögliche Wiederaufrichtung desselben reflectiren wollte, so würde dann erst recht klar werden, dass unmöglich der Verf. es umgehen konnte, darauf hinzuweisen, wie der Untergang des Tempels das Gottesurtheil sei, welches das von ihm behauptete Ende desselben bestätige, wie es etwa im Barabasbrief (Kap. 4 16) geschieht. Unhaltbar sind demnach alle Zeitbestimmungen des Briefes, welche ihn nach dem Jahre 70 geschrieben sein lassen. Die Tübinger Schule ging mit dem Briefe bis an das Ende des Jahrhunderts herab, Volkmar, Hausrath und Keim wollten ihn sogar in die trajanische Zeit versetzen. Neuerdings ist zwar eine rückläufige Bewegung in der Kritik eingetreten. Holtzmann, Schenkel, Mangold, v. Soden, Jülicher wollen wieder in die domitianische Zeit hinaufgehen und lassen die Situation des Briefes durch die domitianische Verfolgung charakterisirt sein; aber von einer besonders gesteigerten Verfolgung ist in dem Briefe nirgends die Rede. Schmid in s. bibl. Theol. und Kluge bleiben bei der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems stehen, und Zahn geht bis auf das Jahr 80 herab.

2. Sicher ist, dass so lange ein Mann, wie Jacobus, der Bruder des Herrn, an der Spitze der Gemeinde stand, weder die Zustände in den palästinensischen Gemeinden sich so bedrohlich gestalten konnten, noch ein Nichtapostel sich berufen fühlen, dieselben seinerseits zu vermahnen. Schon dies führt uns mindestens bis auf die Mitte der sechziger Jahre. Andererseits ist es undenkbar, dass während des jüdischen Krieges ein Brief nach Palästina gerichtet werden konnte, ohne desselben irgendwie zu gedenken. Wenn man daher, zum Theil durch eine völlig grundlos auf die Stelle 3 9 gestützte Zeitberechnung verleitet, bis auf die letzten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems herabging (vgl. Bleek, Grimm, Kübel 68/69), so ist das zu spät. Vielmehr wird der Brief unter den drohenden Anzeichen des Ausbruchs jenes Krieges geschrieben sein, da der Verf. das Kommen des Herrentages, das Christus mit demselben in unmittelbare Verbindung gebracht hatte (Mt 24 25), herannahen sieht (Hbr. 10 25). Darum sind mit Recht die meisten Neueren mit geringen Schwankungen bei dem Jahre 66 stehen geblieben. So von den verschiedensten Auffassungen des Briefes aus Wieseler, Köstlin, Riehm, Hilgenfeld und die Kommentare von Tholuck, Ewald, Lünemann, Kurtz, Keil

u. A. Die Aelteren, die von der paulinischen Abfassung ausgehen, verlegten den Brief meist in die römische Gefangenschaft des Apostels, Hofmann ging seiner Hypothese (§ 3_{5}) zu Liebe in die Zeit nach der Befreiung aus derselben herab (Ende 63). Näheres über die Umstände der Abfassung des Briefes wissen wir nicht. Aus 13_{23} sehen wir, dass Timotheus noch lebte, aber gefangen war, was schon an sich die meisten Hypothesen der neueren Kritik (Nr. 1) ausschliesst. Wo sich aber der Verf. aufhielt, lässt sich nicht bestimmen. Aus dem Gruss von den Italienern 13_{24} hat man vielfach auf Rom oder Italien überhaupt geschlossen (vgl. § 3_{5}), was zwar sprachlich möglich, aber jedenfalls nicht das Nächstliegende ist, weshalb man andrerseits gerade aus der Stelle entnimmt, dass der Brief vielmehr ausserhalb Italien abgefasst sein müsse (Lünemann). Bleek denkt an Corinth und Ephesus, von woher es aber schwerlich an Grüssen nach Palästina fehlen würde.

3. Der Zeitpunkt, in welchem unser Brief abgefasst, war für die Urgemeinde der Moment einer entscheidungsschweren Krisis. Dieselbe hatte von Anbeginn an treu an dem Gesetz der Väter festgehalten, von dem kein Wort des Herrn sie freisprach, dessen treue Erfüllung allein ihnen eine Stellung inmitten ihrer Volksgenossen sicherte, in welcher sie dieselben noch für den Messiasglauben zu gewinnen hoffen durften. Sie hatte den alttestamentlichen Kultus für wohl vereinbar gehalten mit der Hoffnung auf die Wiederkehr ihres Messias Jesus. Die Entwicklung eines gesetzesfreien Heidenchristenthums draussen in der Diaspora, welche die Fortdauer des Gesetzes zu bedrohen schien, hatte nur das Aufkommen und die Herrschaft einer gesetzeseifrigen Richtung begünstigt (Act 21_{20}), die dasselbe schützen zu müssen glaubte; aber ihren Glauben an den Messias, der gekommen war, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, konnte das nicht beeinträchtigen. Allein die Hoffnungen, welche sich stets an diesen Glauben geknüpft hatten, schienen sich nicht zu erfüllen. Statt dass die so erfolgreich begonnene Gesammtbekehrung Israels ihr Ziel erreichte und damit die ersehnten Tage der messianischen Zeit herbeiführte (Act 3_{19}f.), ward die Kluft immer weiter, welche den ungläubigen Theil des Volkes von dem gläubigen schied; und wenn es auch nicht gerade zu blutigen Katastrophen kam, so steigerten sich doch für die Gläubigen die Schmähungen, Bedrückungen und Feindseligkeiten aller Art eher, als dass sie aufhörten. Statt der gehofften goldenen Zeit war eine Zeit schwerer Heimsuchungen eingetreten, und die einst so nahe und so sicher erwartete Wiederkunft des Messias, die ihnen Recht schaffen sollte wider alle ihre Feinde (vgl. Lk

187 f.), blieb aus. So konnte wohl die Frage an die Gemeinde herantreten, ob sie in dem Glauben an den Messias gefunden, was sie einst darin zu finden gehofft hatte, ob die Opfer, welche sie für denselben gebracht hatte und in der Entzweiung mit ihren Volksgenossen täglich brachte, sich wirklich lohnten. Auch der alte Bund mit seinem Gesetz und seinen Frömmigkeitsübungen, mit seinen Opfern und Gnadenmitteln bot ihnen doch, was sie brauchten, um dem Gott der Väter treu zu dienen und sich der Gemeinschaft mit ihm zu trösten. Ihre hochgefeierten Lehrer hatten sie nie gelehrt, diese Güter gering zu achten; aber die selige Vollendung, in Hoffnung auf welche sie allen Widerspruch zwischen der Gegenwart und der von den Propheten verheissenen Zukunft überwunden hatten und selbst freudig den Märtyrertod gestorben waren, schien immer ferner zu rücken, immer zweifelhafter zu werden. Das war die Situation, in welcher eine bedenkliche Neigung zur Aussöhnung mit ihren Volkgenossen um den Preis der Verleugnung des Messiasglaubens um sich zu greifen begann; die Neigung, sich an der väterlichen Gottesdienstübung als solcher genügen zu lassen. Das Herannahen des grossen Revolutionskrieges steigerte ebenso die Erbitterung des Volkes gegen die Abtrünnigen in seiner Mitte, wie es alle patriotischen Gefühle entflammte und den ganzen Werth der Heiligthümer, um die der heisse Kampf gestritten werden sollte, zum Bewusstsein brachte. Das einst so wohl motivirte Festhalten am Gesetz und am väterlichen Kultus, das um der Gewinnung des Volkes willen so treu gepflegte Band der nationalen Gemeinschaft war geradezu verhängnissvoll geworden. Da war es ein Mann, der einst lange in der Gemeinde gelebt hatte und doch kraft seiner hellenistischen Abkunft wie durch seine längere Entfernung von ihr sich einen freieren Blick bewahrt hatte, welcher die ungeheure Gefahr der Situation erkannte und das einzige Mittel zur Abwendung derselben begriff. Es galt jetzt die entschlossene Loslösung der judenchristlichen Urgemeinde von der nationalen und Kultusgemeinschaft mit dem jüdischen Volke, wie sie sich unter dem Einfluss des Paulinismus bei den Judenchristen in der Diaspora bereits vollzogen satte. Indem der Hebräerbrief zu diesem entscheidenden Schritte auffordert (1313), bereitet er denselben vor durch eine ausführliche Darlegung der Motive, welche zu diesem definitiven Bruch des Judenchristenthums mit seiner Vergangenheit berechtigten und verpflichteten (vgl. § 34). Einleitend erinnert er die Leser an die unvergleichliche Erhabenheit des Mittlers der neutestamentlichen Offenbarung, welche die höchste Verpflichtung, sein Wort zu hören,

in sich schliesst (1 1—2 4). Im ersten Theile verweist er sie an ihn als den durch sein Todesleiden hindurch erhöhten Hohepriester, an welchen sie sich in allen Leidensanfechtungen wenden können, und stellt der Verbürgung seiner Treue gegenüber eine ernste Warnung vor Untreue (2 5—4 13). Der zweite zeigt, wie dieser Hohepriester unendlich herrlicher sei, als der aaronitische (4 14—8 5), der dritte, wie das Opfer, durch das er den neuen Bund gestiftet, nicht nur vermocht habe, was die Opfer des alten nicht vermochten, sondern dieselben zugleich für immer abgethan (8 6—10 31), woran der vierte, der mit einer Erörterung über das Wesen des Glaubens beginnt, seine Hauptermahnung knüpft, in Glauben und Geduld auszuharren (10 32—12 29). Aber erst im Schlusskapitel leitet er mit ganz allgemeinen sittlichen Mahnungen (13 1—6) zu seiner entscheidenden Hauptforderung an sie über (13 7—16), worauf der briefliche Schluss folgt (13 17—25).

§ 5. *Exegetische Literatur.*

(Die Literatur über die paulinischen Briefe überhaupt vgl. beim Römerbrief, Abth. IV.)

Aus der katholischen Kirche.

Franc. de Ribera, comm. in ep. ad Ebraeos. Salamanca 1598.

Lud. de Tena, commentaria et disputationes in ep. Pauli ad Ebr., Toledo 1611.

Heinr. Klee, Ausl. des Briefs an die Hebr., Mainz 1833.

L. Stengel, Erkl. des Briefs an die Hebr., hersg. von Jos. Beck, Karlsruhe 1849.

Aug. Bisping, Erkl. des Briefs an die Hebr., Münster 1854. 64.

Adalb. Maier, Commentar über den Brief an die Hebr., Freiburg 1861.

A. Schaefer, Die Bücher des NT erklärt. Bd. 5. Erkl. des Hebräerbriefs, Münster 1893.

Aus der Reformationszeit.

Heinr. Bullinger, in piam et eruditam Pauli ad Hebr. ep. comm., Zürich 1532.

Joh. Oecolampadius, in ep. ad Hebr. explanationes, Strassburg 1534.

Joh. Brenz (der Sohn), in ep. quam Paulus Ap. ad Hebr. scripsit comm., Tübingen 1571.

Benedict Aretius, comm. in ep. ad Hebr., Bern 1581.

Gerh. Andr. Hyperius, comm. in ep. ad Hebr., Zürich 1585.
Egid. Hunnius, exegesis ep. ad Hebr., Frankf. 1586.

Aus dem 17. Jahrhundert.

Frid. Balduin, analysis ep. ad Hebr., Wittenb. 1608.
David Parei, comm. in ep. ad Hebr. (in s. Commentaria in varios sacr. script. libros, Frankfurt 1628).
J. Schlichting, comm. in ep. ad Hebr., Rakau 1634.
Joh. Gerhard, comm. super ep. ad Ebr., Jena 1641.
Conr. Hornejus, in ep. S. Ap. Pauli expos. literalis, Braunschweig 1655.
Jac. Cappelli, observationes in ep. ad Ebr. (in s. observationes in NT., Amsterdam 1657).
Jo. Owen, exercitations on the epistle to the Ebrews, London 1668—80.
Seb. Schmidt, in ep. ad Hebr. comm., Strassburg 1680.
Christoph Wittich, investigatio ep. ad. Hebr. (nach s. Tode hersg., Amsterdam 1692).
Theod. Ackersloot, d. Sendschreiben des Ap. Paulus an die Hebr., Haag 1695 (deutsch, Bremen 1714).
Sam. Szattmar Nemethus, ep. S. Pauli ad Hebr. explicata, Franecker 1695.
Joh. Ge. Dorschei in ep. D. Pauli ad Ebr. comm., Frankf. u. Leipz. 1717 (herausg. nach s. Tode).
Casp. Er. Brochmann, comm. in ep. ad Hebr. (nach s. Tode herausgegeben, Kopenhagen 1706).

Aus dem 18. Jahrhundert.

Joh. Braun, comm. in ep. ad Hebr., Amsterd. 1705.
Gottfr. Olearii, analysis logica ep. ad Ebr. cum observ. phil., Leipz. 1706.
Henr. Ben. Starck, notae selectae crit., phil. et exeg. in ep. Pauli ad Ebr., Leipz. 1710.
Joh. d'Ontrein, der Brief Pauli an die Hebr., Amsterd. 1711 (deutsch Frankf. 1713—18).
Phil. a Limborch, comm. in Acta apost. et in epp. ad Rom et ad Hebr., Rotterdam 1711.
Joh. Jak. Rambach, gründl. u. erbaul. Erklärung der Ep. Pauli an die Ebräer (hersg. Frankf. und Leipz. 1742).
Joh. Andr. Cramer, Erkl. des Briefs Pauli an die Ebr., Kiel 1757.
J. D. Michaelis, Erkl. des Briefs an die Hebr., Frankf. 1762. 64, 2. Ausg. 1780. 86.
S. J. Baumgarten, Erkl. des Briefs S. Pauli an die Hebr., Halle 1763.

Christ. Fried. Schmid, observationes super ep. ad Hebr., Leipz. 1766.

Gottfr. Traug. Zachariae, paraphrast. Erkl. des Briefs an d. Hebr., Gött. u. Kiel 1771, herausgegeben mit Anm. von Rosenmüller, Gött. u. Leipz. 1793.

S. Fr. N. Morus, der Brief an die Hebr., übersetzt, Leipz. 1776 (3. Aufl. 1786).

Arthur Ashley Sykes, Paraphrasis des Briefs an die Hebr., aus dem Englischen übersetzt v. Semler, Halle 1779.

Joh. Christ. Blasche, systematischer Kommentar über den Brief an die Hebr., Leipz. 1782.

Gottl. Chr. Storr, Pauli Brief an die Hebr. erläutert, Tübingen 1789 (2. Aufl. 1809).

Joh. Heinr. Heinrichs, in Koppe's Bibelwerk, Thl. 8: Brief an die Hebr., Gött. 1792 (2. Ausg. 1823).

Joh. Aug. Ernesti, praelectiones acad. in ep. ad Hebr., Leipz. 1795.

Aus dem 19. Jahrhundert.

David Schulz, der Brief an die Hebr., Breslau 1818.

Christ. Fried. Boehme, ep. ad Hebr., Leipz. 1825.

Chr. Theoph. Kuinoel, comm. in ep. ad Hebr. Leipz. 1831.

Heinr. Eb. Gottlob Paulus, des Apostel Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebräerchristen, Heidelberg 1833.

Friedr. Bleek, der Brief an die Hebr., 3 Teile, Berlin 1828. 36. 40. ders.: akadem. Vorlesungen über den Hebräerbrief hersg. von Windrath, Elberfeld 1868.

A. Tholuck, Kommentar zum Brief an die Hebr., Hamburg 1836 (3. Ausg. 1850).

Karl Wilh. Stein, der Brief an die Hebr., Leipz. 1838.

Biesenthal, ep. Pauli ad Hebr. cum rabbinico comm., Berlin 1857. ders.: das Trostschreiben des Apost. Paulus an die Hebr., Leipz. 1878.

Delitzsch, Kommentar zum Brief an die Hebr., Leipz. 1857.

Kluge, der Hebräerbrief, Neu-Ruppin 1863.

J. H. Kurtz, der Brief an die Hebräer, Mitau 1869.

H. Ewald, das Sendschreiben an die Hebr., Gött. 1870.

Woerner, der Brief St. Pauli an die Hebr., Ludwigsburg 1876.

M. Kaehler, der Hebräerbrief, in genauer Wiedergabe seines Gedankengangs, Halle 1880 (2. Aufl. 1889).

O. Holtzheuer, der Brief an die Hebräer ausgelegt, Berlin 1883.

C. F. Keil, Kommentar über den Brief an die Hebr., Leipz. 1885.

Archibald M'Jean, a paraphrase and commentary on the ep. to the Hebrews, London 1820.

Moses Stuart, Commentary on the epistle to the Hebrews, Andover 1827 (London 1828).
Jos. M'Caul, the epistle to the Hebrews, London 1871.
J. W. Farrar, the epistle of Paul the apostle to the Hebrews, Cambridge 1883. London 1889.
F. Rendal, the epistle to the Hebrews, London 1883. 88.
Edwards, the epistle to the Hebrews, 2. Aufl., London 1888.
B. F. Westcott, the epistle to the Hebrews, London 1889, 2. Aufl. 1892.

Die neueren Bibelwerke:

Olshausen, bibl. Kommentar, Bd. 5, Abth. 2: Der Brief an die Hebräer, erklärt von Joh. Heinr. Aug. Ebrard, Königsb. 1850.
de Wette, kurzgefasstes exegetisches Handbuch, Bd. 2, 5: Die Briefe an Tit., Tim. und die Hebräer, Leipzig 1844 (3. Aufl. bearbeitet v. W. Möller 1867).
Meyer, krit. ex. Kommentar über das NT, Abth. 13 krit. ex. Handbuch über den Brief an die Hebr. (von Gottl. Lünemann, Gött. 1855, 4. Aufl. 1878, neue Bearbeitung von Bernhard Weiss 1888).
v. Hofmann, die heil. Schrift neuen Testaments, Theil 5: Der Brief an die Hebr., Nördlingen 1873.
Lange, theol. hom. Bibelwerk, Thl. 12: Der Brief an die Hebr., bearbeitet von C. Bernh. Moll, Bielefeld u. Leipz. 1861 (3. Aufl. 1877).
Strack-Zöckler, kurzgefasster Kommentar, Abth. 4: die Pastoralbriefe u. der Hebr.-Brief ausgelegt v. Kübel, Nördlingen 1888.
Holtzmann, Handkommentar zum NT. Bd. 3, 2: der Hebräerbrief, bearbeitet von v. Soden, 2. Aufl. 1892.

Πρὸς ἑβραίους.

So lautet die Ueberschrift in ℵABK, in den Seitenüberschriften von D, einigen Min. sah. cop. M hat η προς εβρ. επιστολη (Rcpt.), L u. P fügen bereits den Namen des Paulus hinzu, den auch die ed. Steph. aufgenommen hatte.

Kap. 1.

Der Brief, welcher keinerlei persönlichen Eingang hat und haben kann (Einl. § 31), nimmt seinen Ausgangspunkt von dem, was dem Verf. mit einer Gemeinde aus den Juden, so lange sie noch eine messiasgläubige heisst, zweiffellos gemein-

sam ist, von dem Bewusstsein der göttlichen Sendung des Messias, in dem Gott zu seinem Volke geredet hat wie einst in den Propheten (1 1). Um aber dem Wort von dem durch ihn verkündigten Heil von vorn herein ein williges Gehör zu sichern (2 1—4), erinnert er zunächst an die einzigartige göttliche Hoheit dessen, in dem Gott zu ihnen geredet (1 2ff.), und bewährt das über ihn Gesagte Punkt für Punkt aus der alttestamentlichen Schrift (1 5—14), die ja seinen Lesern die zunächst liegende unwandelbare Autorität ist. So beginnt der Brief mit einer majestätischen, den hohen Schwung und die kraftvolle Fülle seines oratorischen Pathos entfaltenden Periode, die ohnehin durch jeden brieflichen Eingang nur abgeschwächt wäre.

1 1—4. Die einzigartige Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers. — *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*). Unmöglich kann der Verf., der absichtsvoll mit der unbedingten Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung anhebt und im doppelten volltönenden Ausdruck die reiche Fülle derselben quantitativ und qualitativ (de W., der die entsprechenden Adjectiva, in gleicher Weise verbunden, bei Maximus Tyrius nachweist) markirt, auf die Unvollkommenheit derselben hinweisen wollen (Lün., Khl.), zumal dann nothwendig bei der Aussage über die abschliessende Offenbarung im Messias ein Gegensatz dazu gebildet wäre. Dass die Gottesoffenbarung in vielen Theilen erfolgte, eine vielfältige war, soll also nicht den fragmentarischen Charakter jeder einzelnen Offenbarung hervorheben (Riehm, Moll, Küb.), sondern dass Gott zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Personen redete. Ebenso wenig können die verschiedenen Weisen, in welchen Gott in den Propheten redete, andeuten, dass ihr Wort durch die Individualität der Propheten beeinflusst war (Riehm, Moll)*), oder auch nur, dass jede Offenbarung der jeweiligen Stufe der vorbereitenden Heilsgeschichte entsprach (Hfm.); das *πολυτρ.* geht nur darauf, dass er, den Bedürfnissen der Zeit und der Hörer entsprechend, in Gesetz und Weissagung, in Drohung und Verheissung, in Lehre und Mahnung redete. — *πάλαι*), wie

---

*) Es wird dabei übersehen, dass ja überall Gott selbst in ihnen redet. Völlig ausgeschlossen ist mit dem *λαλήσας ἐν* auch die Reflexion auf die verschiedenen Offenbarungsformen (in Träumen, Visionen, durch Engelvermittlung oder direkte Zusprache, vgl. Bleek., Lün., Küb.) oder darauf, dass die Propheten bald im Wort, bald in symbolischen Handlungen oder Wunderzeichen redeten (Keil). Natürlich sind auch beide Ausdrücke nicht bloss rhetorische Amplifikation des Begriffs der Mannigfaltigkeit (Thol. nach Chrys. u. Aelteren).

Jud. 4: vor Alters, nemlich in der mit dem AT abgeschlossenen Zeit der Prophetie; daher das Part. Aor. λαλήσας. Das ἐν vor τ. προφήταις bezeichnet, dass Gott in ihnen die Organe seiner Offenbarung hatte, dass er zu den Vätern redete, indem die Propheten zu ihnen redeten (Hfm.). Eben darum sind nicht bloss die Propheten im engeren Sinne gemeint, sondern alle Gottgesandten des alten Bundes, durch die Gott seinen Willen und seine Rathschlüsse dem Volke Israel kundthat, dessen Mitglieder der Verf. als die Väter schlechthin (τοῖς πατράσιν) nur bezeichnen kann, weil er und die Leser demselben Volke angehören (vgl. Einl. § 3 2)*). — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) Dass dem Verf. das altprophetische בְּאַחֲרִית הַיָּמִים vorschwebt (vgl. Jer 23 20: ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡμ.), welches die messianische Zeit als das Ende der Tage bezeichnet, ist unverkennbar. Auf diesen Zielpunkt aller Gottesoffenbarung haben einst die Propheten hinausgeblickt, er tritt jetzt dem πάλαι gegenüber, wo Gott in ihnen geredet hat. Aber bedeutsam ist das von dem Verf. hinzugefügte τούτων, welches auf die Tage der gegenwärtigen Weltzeit hinweist**). Für die prophetische Anschauung war die Zeit

---

*) Das πάλαι bezeichnet also nicht bloss die Vorzeit im Gegensatz zur Gegenwart (Del. Hfm.). Das ἐν steht nicht gleich διά (Del. nach Chrys. u. Aelteren), bezeichnet aber freilich auch nicht die Einwohnung Gottes in ihnen, durch welche sich sein Reden vermittelte (Bleek und Neuere). Es ist eine Behauptung, die jedes Nachweises entbehrt, dass irgendwo die alten Generationen des Volkes Israel als die Väter der Heidenchristen, weil diese „Kinder und Erben des Volkes der Verheissung sind" bezeichnet werden oder bezeichnet werden können. Wenn aber v. Sod. meint, bei der Beziehung auf Judenchristen müsse es wenigstens τοῖς πατρ. ἡμ. heissen, so ist aus Röm 4 1. I Kor 10 1 zu ersehen, dass genau das Umgekehrte der Fall ist. Gewiss kann ein jüdischer Schriftsteller, an Heidenchristen schreibend, οἱ πατ. ἡμ. sagen, indem er sich mit seinen Volksgenossen zusammenschliesst, gleichviel, wie viel derselben es unter den Lesern giebt, unmöglich aber von den Vätern schlechthin reden, wenn er nur seine Väter meint, die jedenfalls nur in ganz anderen Sinne die Väter der Leser sind.

**) Die Rcpt. liest gegen alle Mjsk. επ εσχατων. Der Verf. will nicht die Tage seiner Gegenwart als das ἔσχατον bezeichnen (Del., Hltzh.), da das artikellose ἔσχατον unmöglich mit einem gen. appositionis verbunden werden kann, aber auch nicht die messianische Endzeit als die Zeitperiode, in welcher er mit seinen Lesern lebt (Keil); denn sobald αἱ ἡμέραι αὗται auf die Gegenwart des Verf. bezogen wird, ist die Beziehung auf den altprophetischen Ausdruck aufgegeben. Mit Recht haben die meisten neueren Ausleger erkannt, dass αἱ ἡμέραι αὗται ein Synonymbegriff von ὁ αἰὼν οὗτος (im Gegensatz von ὁ αἰὼν μέλλων) ist, dass sie also die Tage des vormessianischen Weltalters bezeichnen; aber irrig ist, wenn sie meinen, dass

dieser letzten und höchsten Gottesoffenbarung das Ende der Tage überhaupt, für ihn nur das Ende der Tage der gegenwärtigen Weltzeit, die für den Gläubigen bereits ein Ende genommen und dem *αἰὼν μέλλων*, der messianischen Weltzeit, Platz gemacht hat, seit durch das Opfer Christi der neue Bund gestiftet ist (vgl. Einl. § 24). Aber die Verkündigung Jesu in seinen Erdentagen, die diesem Zeitpunkt voraufging, fiel noch in das Ende des *αἰὼν οὗτος* (vgl. Riehm 73), wie nach I Pt 1 20 die *φανέρωσις* des Messias überhaupt. — *ἐν υἱῷ*) kann nicht wegen des fehlenden Artikels heissen: in einem, welcher mehr als ein Prophet, nämlich Sohn ist (Bl., Lün., Krtz., Küb.), da dies durch das artikellose *ἐν προφ.* vorbereitet sein müsste. Es ist aber auch falsch, wenn man sagt, *υἱός* sei zum Nom. propr. geworden (Del., Hltzh.); denn 2 10 wird von vielen Söhnen geredet (vgl. auch 12 7ff.). So gewiss der Messias dem Verf. bereits in einzigartigem Sinne *υἱός* heisst (5 8), so gewiss wird er hier doch nur eingeführt als ein Sohn, von welchem gilt, was der Verf. 2 ff. weiter von ihm sagen will (Hfm.), und woraus dann erst folgt, dass er es in dem einzigartigen Sinne ist, in welchem nur der Messias es sein konnte.

1 2. *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*) Wenn der Sohn, in welchem Gott zur Endzeit geredet hat, dadurch als der einzigartige (der Messias) charakterisirt wird, dass Gott ihn zum Erben über Alles (*πάντα*) eingesetzt hat, so kann damit nur seine thatsächliche, der Gemeinde unmittelbar gewiss gewordene Erhöhung gemeint sein, in welcher er Antheil an der göttlichen Würde und Weltherrschaft erlangt hat; denn in der vollen Verfügungsgewalt über das All verwirklicht sich ja das dem Messiasbegriff so nothwendige Moment der Herrschaft, und diese besitzt der Sohn vom Moment seiner Erhöhung an, mit der er in den Vollbesitz seines Erbes getreten ist*). — *δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*) Die philonischen

---

der Verf. dieselben bis zur Wiederkunft Christi rechne, und weil er die Parusie nahe denkt, seine Gegenwart als das *ἔσχατον* derselben bezeichne (Lün., vgl. Hfm.); denn nicht seine Gegenwart bezeichnet er als dies *ἔσχατον*, sondern die Vergangenheit, in welche die abschliessende Gottesoffenbarung durch den Messias fiel.

*) So im Wesentlichen nach den Vätern und allen älteren Auslegern Ebr., Del., Moll, Keil, Küb. Wenn Beng., Bl., Lün., Krtz., Hltzh., v. Sod. diese Einsetzung in den vorweltlichen Rathschluss Gottes verlegen, so beruht das auf der falschen Voraussetzung, dass das im folgenden Relativsatz Ausgesagte dem im Hauptsatz Gesagten folgen müsse und so in 2 f. eine Reihe aufeinanderfolgender Thatsachen aufgezählt sei, was doch schon bei dem Participialsatz *ὤν — δυν. αὐτ.* sicher nicht der Fall ist, und dass *κληρονόμος* nur den Erb-

Aussagen, wonach durch den göttlichen Logos die Welt geschaffen ist, gehören gar nicht hierher; es ist der zum Erben über Alles eingesetzte Sohn, also der geschichtliche Christus, von welchem etwas ausgesagt wird, was freilich voraussetzt, dass derselbe bereits vor seiner geschichtlichen Erscheinung, ja vor der Weltschöpfung ein Dasein gehabt habe. Denn von seiner vermittelnden Funktion bei der Weltschöpfung (vgl. I Kor 8 6) wird gesagt, dass sie jener Einsetzung entsprochen habe (*καί*), sofern ja der, durch welchen das All geworden, auch den natürlichen Anspruch hat auf den Besitz desselben und die Herrschaft darüber. Es spricht sich hier noch deutlich aus, wie aus der Thatsache der Erhöhung Christi zur Weltherrschaft die Glaubensaussage über seine Betheiligung an der Weltschöpfung entstanden ist. Der Nachdruck liegt auf dem Verbum, das darum auch allein richtig voransteht; denn d a s s durch ihn das All gemacht ist, darauf kommt es an. Was durch ihn gemacht ist, versteht sich im Zusammenhange so sehr von selbst, dass der Verf. sich nicht scheut, das nothwendig gemeinte *πάντα* durch den dasselbe von einer anderen Seite her bezeichnenden und den Gedanken erweiternden Ausdruck *τοὺς αἰῶνας* zu ersetzen *). Die griechischen Ausleger sind

---

anspruch und nicht den Erbbesitz bezeichnen könne. Dass ihm noch nicht Alles unterworfen ist (2 8), hat damit garnichts zu thun (gegen v. Sod.), da auch die Gottesherrschaft, um deren Vollbesitz es sich handelt, wenn der Sohn dadurch Erbe geworden ist, noch nicht vollkommen verwirklicht ist. Wenn aber Hfm. gar an die geschichtliche Zeugung in den Sohnesstand denkt, mit welcher Gott ihn zum Erben über Alles bestimmte, so gründet sich das lediglich auf seine Missdeutung des Sohnesnamens, die er hier durch eine ganz willkürliche Herbeiziehung von Ps 2 1. 2 zu stützen sucht.

*) Wenn die Vertreter der vorzeitlichen Fassung des *ἔθηκεν* sagen, dass der Bestimmung zum Erben die Schöpfung des All durch ihn entsprochen habe und nicht der Vermittelung derselben durch ihn seine Einsetzung in die Allherrschaft (vgl. Lün.), so wird übersehen, dass die Thatsache der Erhöhung Christi überall im christlichen Bewusstsein den Ausgangspunkt bildet, während die Vorstellung einer vorzeitlichen Bestimmung dazu nur ebenso wie die Vermittelung der Weltschöpfung durch ihn eine darauf gegründete Glaubensaussage wäre. Eine Entleerung der Bedeutung des *καί* ist es aber, wenn dasselbe nur bezeichnen soll, dass die erste Thatsache nicht ohne die zweite gedacht sein soll, weil beide zusammen die Gottessohnschaft kennzeichnen (Hfm., Keil), was ja von der zweiten durchaus nicht gilt. Die Rcpt. (KLP) stellt *τους αιωνας* mit Nachdruck, aber gegen die Absicht des Verfassers vor *εποιησεν*. Dass der ein so reines Griechisch schreibende Verf. nach dem hebr. oder rabbinischen Sprachgebrauch von עוֹלָם und עוֹלָמִים unter *αἰῶνες* gegen allen griechischen Sprachgebrauch die Welt selbst odar gar ganz unbiblisch „die Welten‘ verstanden haben sollte, wie fast alle neueren Ausleger annehmen,

mit vollem Recht bei dem Wortsinn stehen geblieben, wonach damit die Weltzeiten, Weltperioden gemeint sind. Eben weil das All (τὰ πάντα), in dessen Erbbesitz der Sohn eingesetzt ist, nicht als die Summe des Existirenden gedacht ist, sondern als das Resultat der an ihrem Ziele angelangten Weltentwicklung (vgl. das ἐπ᾽ ἐσχάτ. τ. ἡμερ. 1), entspricht es jener Einsetzung, dass Gott durch ihn die Weltzeiten gemacht hat, d. h. dass Alles, was in den verschiedenen Weltperioden geworden ist, deren jede in ihrer Weise jenem Ziele zustrebt (vgl. τὰ τέλη τῶν αἰώνων IKor 10 11), durch ihn geworden ist. Darin ist die Weltschöpfung eingeschlossen; aber der Gedanke geht weit darüber hinaus, weil nicht die Welt, wie sie bei ihrer Erschaffung war, sondern die Welt, wie sie durch die gesammte Weltentwicklung hin geworden ist, ihm in der Erhöhung zum Besitz, worüber er in gottgleicher Herrschaft schalten und walten kann, gegeben ist.

1 3. ὅς) Der neue Relativsatz, der nicht durch ein καί wie der zweite mit dem ersten in eine spezielle logische Beziehung gesetzt ist, sondern das ὅν 2 wieder aufnimmt, kann nur den Gedanken des ersten aufnehmen und die Thatsache aussprechen, in der sich die Einsetzung des Sohnes zum Erben verwirklichte. Dass dieselbe nicht als seine Thronerhebung, sondern als seine Thronbesteigung dargestellt wird, hat seinen Grund darin, dass die voraufgeschickten Participialsätze dieselbe durch einen Hinweis auf s e i n uranfängliches Verhältniss zu Gott (ὢν — ὑποστ. αὐτ.) und zur Welt (φέρων — δυν. αὐτ.) motiviren und auf ihre geschichtliche Voraussetzung in der Vollendung s e i n e s Lebenswerkes (καθαρισμ. — ποιησάμ.) hinweisen sollten *). — ὤν) Das Part. praes. hat in seiner

---

immerhin als Inbegriff alles Zeitlichen (Hfm., vgl. Lün.), oder ihrer gesammten Entwicklung (Khl., vgl. v. Sod.) ist durchaus unwahrscheinlich. Willkürlich beschränkt Keil nach Paulus, Stein die αἰῶνες auf den αἰὼν οὗτος und μέλλων.

*) Da die Hauptaussage dieses Verses ohne Frage auf den historischen Christus geht, kann das ὅν des 2, das in dem ὅς wiederaufgenommen wird, nicht auf den präexistenten Logos gehen, wie die vorzeitliche Fassung des ἔθηκεν 2 voraussetzt; es ist aber auch ebenso willkürlich, das Relativum demonstrativisch aufzulösen und es auf das durch die beiden Relativsätze des 2 bestimmte Subject zu beziehen (Hfm.). Weder fügt also der neue Relativsatz ein weiteres Moment an das εποιησεν an (Lün.), noch an die Begriffsbestimmung (?) in 2 eine Schilderung seiner Wirksamkeit in der Welt (v. Sod.), von der doch wenigstens in dem Hauptverbum (ἐκάθισεν) nicht die Rede ist. Natürlich können beide bei ihrer Umdeutung des ἔθηκεν κληρ. 2 das richtige Gedankenverhältniss nicht anerkennen; aber wenn v. Sod. selbst anerkennen muss, dass es sich hier „um eines der Momente

Verbindung mit dem aoristischen Hauptsatz imperfectische Geltung (vgl. Win. § 45, 1, a) *). Dass das ὤν auf ein Verhältniss zurückweist, welches seinem vorzeitlichen Leben eignete, liegt hier so wenig, wie bei dem Relativsatz δι᾽ οὗ ἐποίησεν (2) im Wortlaut, wohl aber in dem durch das damit verbundene φέρων τε über allen Zweifel erhobenen natürlichen Sachverhalt. Dann aber ist klar, dass der Participialsatz nur den Hauptsatz motiviren kann (quum esset, vgl. Beng.). Den Thronsitz Gottes theilen und damit an der göttlichen Würdestellung theilnehmen, kann für das monotheistische Bewusstsein nur, wer selbst uranfänglich göttlichen Wesens war. Genau wie in dem Relativsatz δι᾽ οὗ καί 2 drückt sich in diesem Participialsatz aus, wie das christliche Bewusstsein von der Thatsache der Thronbesteigung Christi zur Glaubensaussage über sein ewiges Wesen aufstieg. — ἀπαύγασμα τῆς δόξης) Gemeint ist, wie das zu beiden Ausdrücken gehörige αὐτοῦ zeigt, die göttliche Herrlichkeit, die als sein in die Erscheinung tretendes, nach aussen sich kundgebendes Wesen unter dem Bilde eines Lichtglanzes vorgestellt wird. Von diesem Lichtglanz gehen naturgemäss Strahlen aus; und wenn nun der Sohn als die Ausstrahlung (eig. ein Ausgestrahltes) dieser Herrlichkeit bezeichnet wird, so kann nur gedacht sein, dass in ihm jener Strahlenglanz sich gleichsam aufs Neue concentrirt, ein zweites Wesen erzeugt, das nun natürlich nur dieselbe Herrlichkeit zeigen kann, deren Ausstrahlung es hervorgebracht hat**). — καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)

---

handelt, in welchen sich die 2 ausgesagte Stellung des υἱὸς κληρ. zu verwirklichen beginnt", so weiss er die Wahl gerade dieses Moments nur daraus zu erklären, dass es „als kurzgefasstes Thema auf die Ausführungen des Briefes vorausblickt" d. h. er erklärt eben nicht aus dem Zusammenhange.

*) Es ist sprachwidrig, das Participium als Apposition zu nehmen, als ob es ὁ ὤν hiesse (Ebr., Hltzh.) oder es zeitlos zu fassen (Bl., de W.), als ob der Sohn in seiner Erhöhung wiederempfing, was er in seiner Präexistenz besass (Lün., Küb.: quum sit). Dass das ὤν—φέρων auf ein Verhältniss geht, welches irgendwie zugleich seinem irdisch-geschichtlichen Leben eignete (Del., Krtz) oder gar, dass es auf eine Modifikation desselben im Stande der Erniedrigung geht (Riehm), ist dogmatisirende Eintragung. Dass es aber vollends von einem Sein gelten soll, welches er vorher nicht gehabt und in welches er erst durch seine Erhöhung eingetreten sein musste, ehe er sich zur Rechten Gottes setzen konnte (Hfm.), macht der folgende auf die Vollendung seines irdischen Lebenswerkes weisende Participialsatz ganz unmöglich und würde auch an sich, wie Hltzh. mit Recht bemerkt, ein γενόμενος fordern.

**) Der Ausdruck hat sein ausreichendes Analogon in Sap 7 26, wo die Weisheit ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς ἀϊδίου, was wieder nur die

drückt nun in einem andersartigen Bilde den Gedanken direkt aus, der im ersten nur indirekt als Konsequenz lag. Obwohl χαρακτήρ der Wortbildung nach das Werkzeug zum Eingraben (χαράσσειν) bezeichnen sollte, steht es sprachgebräuchlich von dem Eingegrabenen, von dem Gepräge z. B. einer Münze, und übertragen von dem, was einer Person oder Sache ihre Eigenthümlichkeit giebt. Wenn aber der Sohn das Gepräge des göttlichen Wesens genannt wird, so kann ihn das nach bekannter Metonymie nur als den Träger dieses Gepräges bezeichnen, d. h. der Sache nach allerdings als den, dessen Wesen (ὑπόστασις, wie Sap 16 21) dasselbe Gepräge, also dieselbe Eigenthümlichkeit hat, wie Gott selbst *). — φέρων

Erklärung bildet zu ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης 25. Dagegen liegt es viel ferner, wenn Philo die menschliche Seele (aber keineswegs das einzigartige Wesen des Logos) durch ἀπαύγασμα τῆς μακαρ. φύσεως bezeichnet. Bemerkenswerth ist, wie bei dem Versuch des Verfassers, sich die Entstehung eines zweiten gottgleichen Wesens anschaulich zu machen, ohne der Einheit Gottes etwas zu vergeben, die Vorstellung von einer Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters nicht verwandt, sondern davon ausgegangen wird, dass es dem Wesen Gottes entspricht, seine Herrlichkeit so von sich ausgehen zu lassen, dass dadurch ein gleich herrliches Lichtwesen entsteht. Die Wortbildung auf -μα fordert ebenso wie die Tendenz des Ausdrucks, dass das Resultat des ἀπαυγάζειν (das Ausgestrahlte) bezeichnet wird; aber daraus folgt nicht, dass man das Wort mit Abglanz, Abbild übersetzen darf (vgl. auch Erasm., Luth., Calv., Bez., Grot., Moll u. A.), während die Vorstellung einer Rückstrahlung (Lün.) oder eines Wiederscheins vollends ganz fern liegt. Gegen die passive Wortform und lediglich um einen philonischen Gedanken herauszubringen, trägt v. Sod. den Gedanken ein, dass er für die Welt der Strahl ist, durch welchen sie einen Abglanz von der δόξα Gottes erhält. Mit Recht bleiben schon die griechischen Väter und die meisten Neueren (Bl., Del., Krtz., Hfm.) bei der Bedeutung: Ausstrahlung stehen.

*) Philo bezeichnet die menschliche Seele als τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος (De plant. Noe § 5). Hier ist der Logos also das Gepräge des göttlichen Siegels selbst, mittelst dessen die Seele dem göttlichen Wesen ähnlich gemacht wird. Anderwärts dagegen wird sie ganz wie hier als τύπος τις καὶ χαρακτὴρ θείας δυνάμεως bezeichnet, deren ἀρχέτυπος Gott selbst ist (quod deter. potior. insid. § 23), so dass sie erst in Folge der Abbildung dieses Urbildes (τύπος) der Träger des göttlichen χαρακτήρ wird. Nirgends aber wird etwas dem Logos Eigenartiges durch diesen Ausdruck ausgesagt, so dass die Vorstellung sicher nicht aus Philo entlehnt ist. Deshalb trägt v. Sod., um den Gedanken dem philonischen anzunäheren, ganz willkürlich ein, dass der υἱός, als das Gepräge am Siegel Gottes, der Welt den Abdruck der ὑπόστασις Gottes aufdrückt. Den Abdruck, in welchem die Züge eines Anderen ausgeprägt sind (so gew., auch Lün.), heisst χαρ. freilich so wenig, wie ἀπαύγ. der Abglanz. Ganz dem Wortlaut entgegen dachte Krtz. an

τε τὰ πάντα) Das mit dem innerlich verbindenden *τε* (vgl. Win. § 53, 2) angeschlossene zweite Participium soll dasselbe nicht bloss äusserlich an das erste anreihen, sondern in eine logische Beziehung dazu setzen. Wie schon das *τῷ ῥήματι τ. δυν. αὐτοῦ* zeigt, fliesst das hier hervorgehobene Verhältniss des Sohnes zur Welt unmittelbar aus seinem durch das *ὢν κτλ.* bezeichneten Verhältniss zu Gott. Wie dieses aber seine Erhebung zur gottgleichen Würdestellung, so motivirt jenes seine Erhebung zur Weltherrschaft. Den göttlichen Thronsitz kann nur theilen und damit an seiner Weltherrschaft theilhaben, wer uranfänglich ein Verhältniss zur Welt gehabt hat. Ein solches war freilich schon dadurch gegeben, dass durch ihn die Aeonen gemacht sind (2). Aber die Glaubensaussage über jenes Verhältniss geht doch noch weiter, sie muss dasselbe unmittelbarer, innerlicher, stetiger fassen. So tritt zunächst wieder die Bezeichnung des All aus 2 ein, nur mit dem rückweisenden Artikel: *τὰ πάντα*, und das *φέρων* besagt, dass er es ist, der sein Fortbestehen sichert. Das Wort ist statt *βαστάζειν* (Röm 11 18; Apk 17 7) offenbar gewählt, weil es sich um den dauernden Fortbestand des All handelt, das er gleichsam in all seinen Wechseln und Wandlungen durch die Aeonen hindurchträgt (2) *). — *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*) Die ganz allgemeine Voraussetzung, dass das *αὐτοῦ* auf den Sohn gehe, ist im Blick auf das *αὐτοῦ* in dem logisch so eng verbundenen ersten Participialsatz durchaus unhaltbar (vgl. schon Grot., Paul. u. besonders Zimmer, Exeget. Probleme Hildburgh. 1882 11). Sie erst nöthigt, in dem Genit.

---

ein dem Sohne eigenthümliches, ihn zum Sohne stempelndes und vom Vater unterscheidendes Gepräge, Hfm. daran, dass der Vater im Sohne die Ausprägung seiner selbst habe, in der er sich fassbar, erkennbar darstelle. Damit wird erst von Hfm. (vgl. zu *ὤν*) die Vorstellung umgebogen in die der *εἰκὼν τ. θεοῦ τ. ἀοράτου*, wodurch Paulus Kol 1 15 den erhöhten Christus charakterisirt (vgl. II Kor 4 4), welche freilich auch viele andere Ausleger hier anziehen (vgl. de W., Lün., Keil), obwohl sie eine ganz andere Tendenz hat. Die ältere dogmatistische Exegese nahm es von der Hypostase des Vaters (gleich *πρόσωπον*, vgl. Hesychius), woran natürlich nicht zu denken ist.

*) Die ungenaue Erklärung der griech. Väter, welche dafür ohne Weiteres die Weltregierung unterschieben, erneuern Hfm., Keil, Küb. (er verfügt über die Welt) unter dem Vorwande, dass für die Beziehung auf die Welterhaltung der Sprachgebrauch fehle. Allein wenn diese auch Kol 1 17 direkter ausgedrückt ist, so kann doch der Begriff der Fortbewegung, der gemeinhin in *φέρειν* liegt, die Grundbedeutung nicht aufheben, welche voraussetzt, dass das Getragene ohne den Tragenden herabfallen, d. h. hier vergehen würde. Die Beziehung auf das Lebensprincip des All (v. Sod.) ist Modernisirung der Vorstellung.

τ. δυνάμ. nichts als eine nachdrucksvollere hebraisirende Wendung für das Adjectiv zu sehen, die dem Stil des Verf. ganz fremd ist. Gemeint ist die göttliche Macht (v. Sod.), wie in *τ. ὑποστ. αὐτ.* das göttliche Wesen; eben weil er dieses theilt, ist sein Wort das göttliche Allmachtswort selbst, mittelst dessen der Sohn den Fortbestand des All durch alle Aeonen hin sichert bis zu dem Zielpunkt der Weltentwicklung, an dem er nach Vollendung seines irdischen Lebenswerkes zur gottgleichen Weltherrschaft gelangt. Dass dem Sohne dies göttliche Allmachtswort beigelegt wird, mittelst dessen Gott die Aeonen herstellt (11 3), schliesst vollends jede Kombination desselben mit dem philonischen Logos aus. — *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*) ist reiner Zeitsatz, welcher auf die geschichtliche Voraussetzung seiner Thronbesteigung hinweist: nachdem er Reinigung von den Sünden vollbracht. Wenn also der Brief davon ausgegangen war, dass Gott im Sohne zu uns geredet hatte (1), so erhellt hier, dass damit sein irdisches Lebenswerk keineswegs abgeschlossen war, dass vielmehr dem Verf. der eigentliche Gipfelpunkt desselben die Sündenreinigung war, die er nach der Lehre des Briefes in seinem Opfertode beschafft hat. Gerade um die volle Universalität dieses Werkes auszudrücken, ist nicht von unseren Sünden, sondern von den Sünden ganz allgemein die Rede, deren sühnende Tilgung wegen ihrer mit Schuld befleckenden Wirkung als Reinigung von ihnen gedacht ist *). — *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης*) Der Ausdruck aus Ps 110 1, welcher im plastischen Bilde die Theilnahme des Sohnes an der Würdestellung und Weltherrschaft Gottes bezeichnet, spricht also die Thatsache aus, in welcher sich die Einsetzung des Sohnes zum Erben des vollen väterlichen Besitzes (2) verwirklichte: er hat sich gesetzt zur Rechten der Majestät. Dass statt einer Bezeichnung Gottes selbst seine *μεγαλωσύνη* (Ps 150 2, vgl. Jud. V. 25) genannt ist, hebt hervor,

---

*) Die Fassung des Genit. als Gen. object. (Win. § 30, 1), die keineswegs davon abhängt, dass *καθαρός* auch mit dem blossen Genit. steht (vgl. Hiob 7 21. IIPt 1 9 und das analoge *ἀπολύτρωσις τ. παραβάσεων* 9 15), ist so einfach und sprachgemäss, dass es Künstelei ist, auf einen einzelnen incorrecten Ausdruck, wie Mt 8 3, hin an die Hinwegreinigung der Sünden selbst (Del., Hfm.) zu denken. Die Medialform enthält schon in sich selbst die Reflexion auf die subjective Selbstthätigkeit bei der Beschaffung der Reinigung (Kühner, § 375, 4), so dass auch daraus erhellt, wie überflüssig die Hinzufügung des *δι' ἑαυτοῦ* war, das die Rcpt. nach EKLM (vgl. D) einschaltet. Ebenso überflüssig ist das *ημων* (Rcpt. nach KL) nach *τ. αμαρτ.*, das absichtlich nicht gesetzt ist. Nach denselben Zeugen verbindet die Rcpt. *ποιησ.* mit *καθαρισμον*.

wie es sich bei dieser Thronbesteigung um die Theilnahme an der vollen göttlichen Würde und Herrschermacht handelt, die dort, wo dieselbe erfolgte, in der himmlischen Welt, die Stätte ihrer ungehemmten Entfaltung hat. In diesem ἐν ὑψηλοῖς (Ps 93₄. 113₅) klingt die ganze Aussage volltönend aus*).

1₄. τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων) schliesst sich aufs Engste an ἐκάθισεν an und hebt nur noch ein Moment besonders hervor, das mit der Thronbesteigung des Sohnes gegeben war, dass er nämlich durch dieselbe vorzüglicher geworden als die Engel. Das dem Verf. so geläufige κρείττων empfängt seine nähere Bedeutung jedesmal aus dem Zusammenhange und geht hier auf den Vorzug an Würde und Macht, der in dem Sitzen zur Rechten Gottes ausgedrückt war. Dann ist es aber ganz undenkbar, dass die so angeschlossene Aussage das Thema der ganzen folgenden Ausführung bilden soll (so die meisten Neueren seit Bl.), als sollte die Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers an seiner Erhabenheit über die Engel als Mittler der alttestamentlichen Offenbarung bewährt werden **). Vielmehr kann diese abschliessende Aus-

---

*) Einer Reflexion auf die Vorstellung von mehreren Himmeln (vgl. Lün. u. A.) bedarf es zur Erklärung des Plur. nicht, der beim Adj. Neutr. häufig den ganzen Umfang des in dem Begriff Beschlossenen markirt (vgl. Apk 2₂₄. II Kor 5₁₇). Analog ἐν ὑψίστοις, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. So wenig in der Erwähnung der göttlichen μεγαλ. ein Gegensatz zu der Niedrigkeit, in welcher der Sohn als Sprecher Gottes gelebt hatte, liegen kann (Hofm.), da ja die ganze Aussage über ihn nur die Würde und Hoheit des NTlichen Offenbarungsmittlers im Unterschiede von dem ATlichen hervorheben will, sowenig involvirt das ἐν ὑψηλοῖς einen Gegensatz zum Erdenleben Christi. Gar kein Gedankenmotiv empfiehlt aber die sprachlich incorrecte Verbindung des ἐν ὑψηλοῖς mit dem artikulirten μεγαλ. (Bl., Ebr.), da es unmöglich erst dieses Zusatzes bedurfte, um die Beziehung desselben auf die göttliche Majestät sicherzustellen.

**) Es stützt sich diese Auffassung auf die ganz vereinzelte Andeutung in 2₂, sie scheitert aber daran, dass weder 1₄—2₁₈ (Lün.) noch 1₄—4₁₃ (Keil) eine zusammenhängende Ausführung bildet, sondern vielmehr die Einleitung des Briefes mit 2₄ aufs Deutlichste abschliesst, und dass die Offenbarungsmittler, mit welchen der Sohn in Vergleich gestellt wird, 1₁ ausschliesslich die Propheten sind. Noch weniger freilich darf diese Bezugnahme auf die Engel aus einer polemischen Beziehung auf solche erklärt werden, welche die Person Christi nur den Engeln gleichstellen wollten (Thol.) oder zur Engelverehrung neigten (Köstl.). Vgl. dagegen § 3₃ und v. Soden. Von einer gegensätzlichen Beziehung des γενόμενος auf das ὤν ₃ (Lün.) kann keine Rede sein, da, so gewiss das irdische Wirken des Sohnes als Sprecher Gottes und Sündenreiniger ein Aufgeben seines uranfänglichen Seins und Wirkens und damit eine Erniedrigung unter die Engel (2₉) voraussetzt, doch in dem ganzen Abschnitt darauf nicht reflektirt wird.

sage des ganzen volltönenden Eingangs nur die Absicht haben, den Hauptgedanken desselben von der Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers noch dadurch zu versiegeln, dass, was über die gottgleiche Weltstellung des Sohnes, die er in seiner Erhöhung empfangen hat, gesagt ist, an seinem Verhältniss zu den Engeln als der höchsten Wesensordnung der Schöpfung bewährt wird. — ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτούς) Die oratorische Vergleichungsform τοσούτῳ—ὅσῳ ist ebenso eine Lieblingswendung unsers Verf., wie die Verbindung des Komparativs mit παρά. Das διάφορος drückt an sich nur eine mannigfaltige Verschiedenheit aus (9 10), aber nach dem Zusammenhang und der Verbindung mit dem vergleichenden παρά, in dem der Begriff einer Steigerung liegt (vgl. Win. § 35, 2, b), eine graduelle Verschiedenheit, die sich hier natürlich auf die Bedeutung und Würde des Namens bezieht und durch den Komparativ noch gesteigert wird. Gemeint ist nach 1 natürlich der Sohnesname. Allerdings werden auch die Engel im AT Gottessöhne genannt (Gen 6 2. Ps 29 1. 89 7. Hiob 1 6), was der Verf. sehr wohl weiss (vgl. zu 6) und keineswegs durch Uebersehen der wenigen Stellen, wo die LXX das alttestamentliche בְּנֵי אֱלֹהִים nicht durch den Ausdruck ἄγγελοι ersetzen, verkannt hat (gegen Bl.). Allein sowenig der Sohnesname, der Israel als Volk zukommt (Ex 4 22. Hos 11 1), der Einzigartigkeit dieser Bezeichnung des Messias Abbruch thut, sowenig der Gattungsname, als der er den Engeln beigelegt wird. Er denkt an die Stellen, in denen dieser Name im AT einer einzelnen Person (und zwar nach seiner Auffassung dem Messias) und darum in einzigartiger Weise beigelegt wird *). Von diesem Messiasnamen gilt es, dass er um soviel vorzüglicher an Würde geworden ist als die Engel, um wieviel er im Vergleich mit ihnen einen an Würde weit verschiedenen d. h. ungleich höheren Namen empfangen hat. Daraus erhellt

---

*) Nach Hfm. haben schon die Engel ein ὄνομα διάφορον im Vergleich mit den „im Fleisch lebenden Menschen", von denen doch der Context nichts sagt. Der Name υἱός sei dann διαφορώτερον, weil jener nur ihre geschöpfliche Eigenschaft als Geistwesen den Menschen gegenüber bezeichne und kein der Heilsgeschichte angehöriges Verhältniss, was natürlich eine neue Fiktion ohne jeden biblischen Grund ist. Nach Lün. ist der Name υἱοί nur für die Engel nicht charakteristisch, Del. denkt gar an den Namen Apk 19 12, aber auch v. Sod. behauptet wieder, dass der Sohnesname nicht gemeint sein könne, weil die Engel ihn theilen (vgl. dagegen schon Thol., Krtz). Wenn er dafür an den „Gesammtbegriff" in 2 denken will, so ist das eben kein Name, und dass ὄνομα nicht „Wesen" heisst, so oft es die ältere Exegese behauptet, sollte doch heute keines Nachweises mehr bedürfen.

denn freilich, dass er, wie die folgende Begründung lediglich bestätigt, diesen Namen in der Weissagung des AT empfangen hat (vgl. Riehm, Wörn., Khl.), und zwar, wie das an ἔθηκεν κληρ. 2 anspielende κεκληρονόμηκεν sagt, als einen Besitz, welchen sein einzigartiges Verhältniss zu Gott ebenso mit sich brachte, wie nachmals die Einsetzung in das väterliche Erbe. Auch das Perf. deutet auf die im AT vorliegende Thatsache des dauernden Besitzes dieses Namens hin *).

1 5—14. Der Schriftbeweis. — τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων) Der Fragesatz, in dem durch die gesperrte Wortstellung ein starker Nachdruck sowohl auf τίνι als auf τῶν ἀγγέλων fällt (zu wem, selbst von den Engeln etc.), ist nur ein lebhafterer Ausdruck für die Behauptung: Zu keinem von den Engeln hat er je gesagt. Gemeint ist natürlich Gott, der in der Schrift überhaupt und in den beiden folgenden Schriftstellen insbesondere direkt redet, und der ja auch in 1—4 das Hauptsubject war. Ist nun das beiden Schriftstellen Gemeinsame, dass Gott einen Einzelnen als seinen Sohn anredet und sagt, dass er sein Sohn sein solle, und hat er so zu keinem von den Engeln je geredet, so ist damit begründet (γάρ), dass der Messias schon in der Schrift AT's mit dem Sohnesnamen einen Namen erhalten hat, der ihn vor den Engeln auszeichnet (4). Dabei ist freilich vorausgesetzt, dass der Name, den keiner selbst von den Engeln erhalten hat, einem von den Menschenkindern noch weit weniger zukommt, und dass daher jene Gottesworte zu dem Messias und von dem Messias geredet sind **). Die erste Stelle ist Ps 2 7, in der aber, wie die damit verbundene zeigt, nur das υἱός μου εἶ σύ in Betracht kommt, nicht aber das ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά

*) Der Zeitpunkt, in welchem der Sohn diesen Namen empfangen hat, kann weder das ἐκάθισεν (so nach Theod. u. Aelteren noch Keil) sein, das, als die Einsetzung zum Erben involvirend (2), schon die Anerkennung seiner Sohnschaft voraussetzt, noch in seiner Präexistenz gesucht werden (Lün., vgl. Küb., v. Sod.), da der Verf. von einer ewigen Zeugung, mit der die Sohnschaft begonnen habe (Krtz.), nichts weiss, noch bei seiner Menschwerdung (Hfm.), da der Verf. auf eine bekannte Thatsache hinweist. Jede Bestimmung eines Zeitpunktes lehnen mit Unrecht Moll, Möller ab.

**) Vergeblich bestreitet Hfm., dass hier ein Schriftbeweis vorliege theils wegen seiner falschen Deutung des κεκληρονόμηκεν, theils um irgendwie den (freilich von ihm willkürlich erweiterten) geschichtlichen Sinn der Schriftstellen vorzubehalten, obwohl sie der Verf., von demselben ganz absehend, messianisch deutet. Nach ihm erinnert der Verf. an geschichtliche Vorgänge, aus denen aber nur folge, dass er keinen Engel so genannt, nicht aber, dass der Sohnesname im AT dem Messias beigelegt werde.

σε, das nur, um an die bekannte Psalmstelle deutlicher zu erinnern, mit aufgenommen ist, da es keinerlei Bedeutung für den Gedankenzusammenhang hat (vgl. Riehm, Küb.)*). Wollte der Verf. auf die Deutung des σήμερον reflektiren, so konnte er nur an den Tag denken, wo Gott ihn zum ersten Male (in der Weissagung) zum Sohne proklamirte und so als seinen Sohn in die Welt einführte (vgl. zu 6), was auch dem Originalsinn der Stelle am meisten entspricht. — καὶ πάλιν) Dabei noch einmal zu ergänzen τίνι εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων (so gew.), ist wohl unnütze Schwerfälligkeit (vgl. de W.). Allerdings ist dasselbe nicht zu einem selbstständigen assertorischen Satz zu ergänzen, sondern die Frage setzt sich fort und das εἶπεν derselben erhält nur als zweites Object, von dem dasselbe gelten soll, die Stelle II Sam 7 14, die natürlich ebenfalls ausschliesslich als von dem Messias geredet genommen wird. Das hebraistische εἶναι εἰς rührt aus den LXX her, denen der Verf. in beiden Stellen wörtlich folgt. Dass beide Stellen auch von ihrer geschichtlichen Erklärung aus in irgend einem Sinne eine messianische Deutung zulassen, ist zweifellos; aber wie sich die modernen Ausleger, die über jene wie diese gleich sehr differiren, dieselbe vermitteln, ist gänzlich gleichgültig, da der Verf. die Stellen ohne Frage direkt messianisch fasst.

1 6. ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ) Der eine Verneinung enthaltenden Frage in Betreff zweier Gottesworte stellt der Verf. ausdrücklich mit δέ ein neues Gotteswort entgegen, indem er nur eine Erläuterung über den Zeitpunkt voraufschickt, auf welchen dasselbe sich bezieht. Da dieses Gotteswort dem Messias die Anbetung der Engel in Aussicht stellt, so ist klar, wie dasselbe die Kehrseite bildet zu dem Schriftbeweise dafür, dass Gott den Sohnesnamen keinem Engel beigelegt hat, und so zusammen mit 5 den Beweis aus der Schrift vollendet, dass der Messias an Würde ebenso hoch über die Engel erhaben sei, wie er einen so viel höheren Namen empfangen habe als sie (4) **). Da das ὅταν c. Conj. Aor. nach bekanntem

---

*) Man hat darum eigentlich kein Recht zu fragen, wie sich der Verf. von seiner messianischen Auffassung aus die Stelle gedeutet habe. Gewiss ist nur, dass der Sohn, in dem Gott zu uns geredet (1), nicht erst, wie Act 13 33, bei der Auferstehung und Himmelfahrt zum Sohne gezeugt ist (Thol., Del., Keil nach Hil., Ambr., Calv.), und nach 1 3 nicht erst bei seiner Menschwerdung (Hfm., Wörner nach Chrys., Theod.). Gänzlich wortwidrig aber ist es, an die ewige Zeugung des Sohnes zu denken (Lün., Krtz., v. Sod. nach Orig. u. den Meisten), da die philonischen Spekulationen über das σήμερον nicht für das Schriftverständniss des Verf. maassgebend sind.

**) Nach seiner Auffassung von 5 findet Hfm. natürlich auch hier keinen Schriftbeweis, sondern eine Fortführung des Gedankens von 4.

Sprachgebrauch für das Fut. exact. steht (Win. § 42, 5), kann bei dem εἰσαγάγῃ nur an die Wiederkunft gedacht werden *). Der Einwand dagegen, dass noch von keiner ersten Einführung die Rede gewesen sei, erledigt sich dadurch, dass Gott nach der richtigen Fassung des κεκληρονόμηκεν 4 den Messias eben damit in die Welt eingeführt hat, dass er ihm in der Weissagung des alten Testaments den Sohnesnamen beilegte. Seine Wiedereinführung in die Welt kann also nur bei seiner bevorstehenden Wiederkunft geschehen, wie nach Gregor v. Nyssa die meisten neueren Ausleger erkennen. Eben darum heisst es auch εἰς τὴν οἰκουμένην (häufig bei Lucas), weil es sich um die Menschenwelt handelt, welche den Erdkreis bewohnt und welcher er dann den Sohn in seiner göttlichen Herrlichkeit offenbar machen wird. — τὸν πρωτότοκον) Der Ausdruck schliesst nothwendig die Beziehung auf andere Söhne ein, die es nur nicht in dem einzigartigen Sinne sind wie er, und das können nach dem Kontext nur die Engel sein, von denen also der Verf. sehr wohl weiss, dass auch sie im AT υἱοὶ θεοῦ genannt werden (vgl. zu 4), aber eben nicht in dem einzigartigen Sinne, in welchem der Messias so heisst. Der Unterschied des Erstgeborenen von den nachgeborenen Söhnen ist für das hebr. Bewusstsein gross genug, um dieser Einzigartigkeit keinen Abbruch zu thun; nur zeigt sich eben hier aufs Neue, dass bei dem Begriff des Erstgeborenen, so wenig wie bei dem des Sohnes, auf den Act der Zeugung reflektirt wird, nach welchem ja kein Unterschied zwischen ihnen läge,

---

Allein dass der Inhalt der Schriftstelle sachlich, wenn auch λέγει grammatisch, den Nachsatz zu dem Zeitsatz bilde, und so nur mit einem Schriftwort gesagt werde, wie sich in dem angegebenen Zeitpunkt die Engel verhalten werden, ist offenbar eine ganz willkürliche Annahme. Es handelt sich um das, was Gott sagen wird, wenn der in dem Zeitsatz angegebene Zeitpunkt eingetreten sein wird.

*) Sprachwidrig ist es hienach, an einen Act der Vergangenheit zu denken, sei es an die Menschwerdung Christi (Chrys., Calv., Beng., Küb.), oder an seine Auferstehung und Erhöhung (Grot., Ebr.), oder gar an einen fingirten Act, in welchem Gott noch vor seiner Fleischwerdung den Erstgeborenen der Welt vorgestellt habe (Bl., Reuss). Ohnehin nöthigt jede dieser Erklärungen, das πάλιν der Wortstellung entgegen nicht auf εἰσαγάγῃ, sondern auf λέγει zu beziehen, als sollte damit nur wie 5 ein weiteres Gotteswort angereiht werden, was selbst Möller noch für möglich hielt und v. Soden aus Philo erklären will. Irrig erklärt auch Lün. das πάλιν dadurch, dass es auf das historische Auftreten des Sohnes (1. 3) gehe, da ja dort nur von seinen irdischen Wirken, aber von keinem εἰσάγειν die Rede war. Wie v. Sod. hierin eine Bestätigung seiner falschen Erklärung des ἔθηκεν 2 im Unterschiede von dem ἐκάθισεν 3 finden will, ist unverständlich, da der Ausdruck mit beiden nichts zu thun hat.

sondern auf seine Würde und Machtstellung *). — λέγει) ist nicht bloss lebendige Vergegenwärtigung der Zukunft (Thol., Del.), sondern das Präs. steht, weil der Verf. in der Schrift bereits von Gott vorausgesagt findet, was er sagen wird, wenn jener Zeitpunkt eingetreten sein wird. — καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ) Da sogar das für die Anwendung des Citats bedeutungslose καί mit aufgenommen ist, kann unmöglich die Stelle Ps 97 7 (so früher die Meisten und noch Hltzh.) gemeint, sondern nur Dtn 32 43 citirt sein, wo sich auch wirklich die Worte so in den LXX finden, obwohl sie im hebr. Texte fehlen **). Hat der Verfasser auf die Bedeutung des mit aufgenommenen καί reflektirt, so fand er darin wohl, dass diese Aufforderung nur die Folge alles dessen ist, was Gott gethan hat, um den Erstgeborenen über alle andern Gottessöhne zu erhöhen. Der Grund aber, weshalb er die Stelle auf die Anbetung des Messias bezog, liegt einfach darin, dass eine Aufforderung der Engel zur Anbetung Gottes nicht gelten zu können schien, dessen Anbetung ja das dauernde und spezifische Geschäft der Engel ist, und dass auch der Ausdruck, in dem die Engel als ἄγγελοι θεοῦ bezeichnet werden, dem zu entsprechen schien, da es ja sonst natürlicher

---

*) Die absolute Fassung, die darin nur die divina excellentia überhaupt findet (de W.), kann durch Ps 89 28 in keiner Weise gerechtfertigt werden (gegen Moll, Khl.), wo ja die Vergleichung mit anderen Königen im Kontext klar vorliegt. Da nun hier das Object der Vergleichung nicht genannt ist, so kann dasselbe nur dem Kontext entnommen werden. Diesem liegt aber die Vergleichung mit den anderen Gottessöhnen (2 10), die seit seiner ersten Einführung in die Welt geboren sind (Lün., Hfm., Del., Keil), nicht nur ganz fern, sondern die Wiedereinführung des Erstgeborenen setzt gerade voraus, dass er als solcher schon einmal in die Welt eingeführt, nicht aber dass er das erste Mal nur als der Sohn gekommen ist (Hfm.). Aber auch die Vergleichung mit der ganzen übrigen Creatur wird willkürlich eingetragen, mag man sie nun aus der Bezeichnung des Logos als πρωτόγονος υἱός bei Philo oder aus Kol 1 15 ableiten (Bleek, Riehm, Krtz., Hltzh., Küb.). v. Sod. denkt gar an die Stellung des Erben in der οἰκ. μέλλουσα und citirt Röm 8 29. Kol 1 18.

**) Allerdings stimmen die Worte nur mit dem Cod. Vat. der LXX. Daher sind diejenigen, welche annehmen, dass der Verf. des Hebräerbriefs ausschliesslich eine unserem Cod. Alex. ähnliche Textgestalt benutze, weil dieser Cod. an unserer Stelle πάντες υἱοὶ θεοῦ liest, geneigt, mit Bleek anzunehmen, dass unserem Verf. die zweite Recension des Moseliedes vorschwebe, welche in ihm wie in vielen Handschriften der LXX hinter den Psalmen sich findet, und in welcher auch er πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ liest (vgl. noch v. Sod.). Doch bleibt das allerdings recht zweifelhaft, da keineswegs, wie man sagt, in diesem Zusammenhang lauter Psalmstellen citirt sind (vgl. 5b). Nach Thol. hat der Verf. beide Stellen vermengt.

hiesse: πϱοσκ. ϑεῷ πάντ. ἄγγ. αὐτοῦ. Dass der Verf. darin aber Worte sah, welche der Prophet im Geiste Gott bei der Wiederkunft Christi reden hört, ergab sich ihm einfach daraus, dass der Messias bei ihr im Geleit seiner Engel erscheinen sollte (Mt 16 27. 25 31), die dann ihn ebenso wie Gott selbst anbeten mussten*). So vollendet sich erst der Nachweis von der gottgleichen Erhabenheit des Messias über die Engel, die dann durch ihre πϱοσκύνησις der ganzen οἰκουμένη kund werden soll. Vgl. Zimmer a. a. O. 10f.

1 7ff. καὶ πϱὸς μὲν τ. ἀγγ. λέγει) Was Gott in Bezug auf (πϱός, wie Lk 20 19) die Engel sagt, wird durch das μέν ausdrücklich als blosse Folie für das bezeichnet, was der Verf. vom Sohne sagen will, so dass der volle Nachdruck auf dieses fällt. Um die ganze Bedeutung dessen zu ermessen, was 8—12 von dem Sohne gesagt ist, wird daran erinnert, wie Ps 104 4 von den Engeln Gottes, die seine höchsten Diener im Reiche der Schöpfung sind, sagt, dass Gott sie in Sturmwinde verwandelt und zur Feuerflamme macht, die im Blitz herabzuckt, wenn er durch sie seinen Willen ausrichtet in den elementaren Erscheinungen des Naturlebens. Die Vorstellung ergab sich leicht daraus, dass sie als Geister (14) an sich keine Erscheinungsform haben und also verschiedene empfangen, je nach der verschiedenen Aufgabe, die ihnen im Dienste Gottes gestellt wird. Nicht darauf aber liegt der Nachdruck, dass sie blosse Diener Gottes sind; denn das liegt in dem Namen, der ihren Beruf bezeichnet, wie der Parallelismus zeigt. Vielmehr ihr Wesen soll dadurch charakterisirt werden, dass sie nur sind, was Gott aus ihnen macht je nach den Bedürfnissen ihres Dienstes, und darum wandelbar wie die gesammte Schöpfung, der sie ange-

*) Sagt man, dass der Verf. die Stellen, die von Jehova als dem König des Gottesreiches reden (Moll), oder die von seiner endzeitigen Offenbarung handeln (Del.), auf den Messias deute, oder erklärt man die Deutung dieser Stelle auf ihn daraus, dass kurz vorher Jehova selbst in erster Person redet (Lün.) oder dass er das κύϱιος 32 36 auf den Messias bezog (Krtz.), so setzt man immer wieder voraus, dass er auf den ganzen Zusammenhang reflektire, obwohl auch dann noch zweifelhaft bleibt, ob er denselben im Sinne der modernen Auslegung gefasst hat. Letzteres thun auch Hfm. u. Keil, die aber behaupten, dass der Verf. die Stelle in ihrem Originalsinn von Jehova nehme, nur dass nach seinem christlichen Bewusstsein das hier von demselben Ausgesagte sich durch Christum bei seiner Wiederkunft vermittele. Dass daraus freilich nicht folgt, dass eine für Jehova geforderte Anbetung Christo gelte, liegt auf der Hand. Darauf zu reflektiren, dass die Engel ihn auch schon vorher angebetet (Hltzh.), liegt völlig fern.

hören *). Hieraus folgt von selbst, dass das dadurch Vorbereitete, was nun in unverhältnissmässiger Ausführlichkeit (8—12) vom Sohne gesagt wird, keineswegs weitere Ausführung der 4 ausgesagten Erhabenheit desselben über die Engel ist, sondern auf das zurückgeht, was 2f. über das Wesen des Sohnes und sein Verhältniss zu Gott, wie zu der Schöpfung gesagt ist, dass also der Schriftbeweis sich auf die gesammte Aussage über den Sohn bezieht, mit dem der Brief anhob, und nicht auf die angeblich 4 begonnene Vergleichung mit den Engeln (vgl. zu 4). — 1 8. *πρὸς δὲ τὸν υἱὸν*) Da dazu aus 7 *λέγει* ergänzt werden muss, kann auch der Sinn des *πρός* nur derselbe sein wie dort (vgl. Thol., Del., Moll, Keil, Küb. gegen de W. u. A.) **). Der Verf. beginnt mit Ps 45 7, wo er das *ὁ θεός* als Vocativ fasst (vgl. Win. § 29 2) und darum den Gedanken ausgedrückt findet, dass der Thron des Sohnes, der in dem schon von den Rabbinen messianisch gedeuteten Psalm als ein göttliches Wesen angeredet wird, in alle Ewigkeit bestehe, womit derselbe im Gegensatz zu 5 unwandelbar und in Uebereinstimmung mit 3 gottgleich erscheint ***). Das *καί*, das der

*) Die Ausleger betonen vielfach beides in gleicher Weise (vgl. Lün., v. Sod.), ihren Charakter als Diener und ihre Wandelbarkeit, während doch der Verf. auf Ersteres selbstständig 14 zu sprechen kommt. Die Stelle ist wörtlich nach den LXX gegeben und zwar in der Gestalt des Cod. Alex. (Vat.: *πῦρ φλέγον*). Da der Verf. den Grundtext nicht kennt, liegt die Frage ganz fern, ob die Uebersetzung der LXX demselben entspricht oder nicht. Nach der nächstliegenden Wortfassung und dem Kontext heisst es dort umgekehrt, dass Gott Winde und Feuerflammen zu seinen Boten und Dienern macht. Aber nachdem der Versuch, diesen Sinn unserem Texte aufzuzwingen (Bez., Grot.), allseitig aufgegeben ist, suchen Hfm., Keil u. A. dem alttestamentlichen Texte den Gedanken der LXX zu vindiciren.

**) Wie 5 eine Stelle, die von dem Sohne handelt, als zu ihm geredet neben einer anderen, in der er wirklich angeredet ist, angeführt wird, so hier auch die Worte, die zu ihm geredet sind, als mit Bezug auf ihn gesprochen neben denen in 8b, die nach richtiger Lesart von ihm geredet sind. Das *και* hat die Rcpt. (KLP), da es in der Schriftstelle fehlt, fortgelassen und das *ραβδ. ευθυτ. η. ραβδ.* statt *η. ραβδ. της ευθ. ραβδ.* nach DEKLP den LXX konformirt. Dann aber wird man auch mit ℵB (WH. txt.) *βασ. αυτου* statt *σου* lesen müssen, da diese von den LXX abweichende und scheinbar so schwierige Lesart sicher nicht eingebracht ist (vgl. Zimmer a. a. O. 5). Dagegen ist das Fehlen von *τ. αιωνος* nach *αιωνα* (B., WH. i. Kl.) blosses Schreibeversehen.

***) Die Versuche, die vocativische Fassung zu umgehen (vgl. Grot. und noch Ew.: dein Thron ist Gott), sind ohne willkürliche Umdeutung des Wortsinnes undurchführbar und darum allseitig aufgegeben. Selbst Hfm., der, wenn auch in seiner Weise, doch wie die Meisten

Verf. in den Text der LXX einschaltet, kann unmöglich bloss das einheitliche Citat in zwei getrennte Aussagen zerlegen (so gew.), da nach des Verfassers Fassung und Auffassung der zweiten Hälfte von Ps 45 7 dieselbe keineswegs enger mit 45 8 zusammengehört als mit der ersten Hälfte. Vielmehr muss diese Einschaltung mit der eigenthümlichen Aenderung zusammenhängen, die er in der sonst so wörtlich wiedergegebenen, und darum offenbar ihm vorliegenden langen Stelle der LXX vornimmt. Er entnimmt nämlich der dort vorliegenden Anrede an den gottgleichen Messiaskönig (*τ. βασ. σου*) nur eine Aussage über den Charakter seiner Königsherrschaft (*τ. βασ. αὐτοῦ*), die er darum auch in anderer Beziehung freier gestaltet. Indem er nämlich Subject und Prädicat vertauscht, sagt er nicht, dass sein Scepter e i n Scepter v o n Gradheit (gen. qualit.) sei, sondern fasst d a s Scepter der Gradheit (*ἡ ῥαβδος τῆς εὐθύτητος*), welches bei seinem Walten allezeit die grade Linie des Rechtes einhält, höchst nachdrucksvoll als das Ideal eines Scepters, wie es Gott allein führt. Indem er nun sagt, dass dies Scepter seiner Königsherrschaft Scepter sei (*ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ*), also das, mit welchem er allezeit waltet, will er offenbar betonen, dass der Messiaskönig, der im Psalm als göttliches Wesen angeredet wird, auch dadurch, dass seine Königsherrschaft in absolutem Sinne eine gerechte sei, seine Gottgleichheit bewähre, während der Ausdruck der LXX nur überhaupt sein Walten als ein gerechtes charakterisirt *). — 1 9. *ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν*) Fortsetzung der Stelle Ps 45 8, wörtlich nach den LXX; denn

---

den Urtext anders erklärt, fasst den Sinn der LXX und des Verf. vocativisch, lässt aber im Gegensatz zu der Fortsetzung des Citats, die daher durch *καί* getrennt werde, wirklich Gott selbst angeredet sein. Nur sollen die Leser das von dem Gottesthron ewigen Bestandes Geredete von dem Thron des in die Welt wieder eingeführten Erstgeborenen verstehen. Keil dagegen fasst den Psalm auch im Urtext direkt messianisch und lässt auch dort den Messias Elohim angeredet sein, was Hltzh. freilich nur für ein Prädicat des Königs in seiner Richterqualität nimmt, da er mit den Meisten den Psalm nur als indirekt messianisch ansieht. Der Verf. nimmt ihn aber ohne Frage direkt messianisch und folgt einfach wörtlich den LXX, deren ihm vorliegender Text sich hier wie 1 7 mit dem Cod. Alex. verwandt zeigt (vgl. Cod. Vat.: *εἰς αἰῶνα αἰῶνος*).

*) Nach Bl., de W. handelt es sich bei der Aenderung des LXX-Textes nur um eine ungenaue Artikelsetzung, die darum Lün. dem ein so gutes Griechisch schreibenden Verf. nicht zutrauen will. Eine Ungenauigkeit, die nur den Gedanken verdunkelt, ist es, wenn man gew. (vgl. noch Küb., v. Sod., Zimmer) *βασ.* mit Reich übersetzt.

dass dort der Cod. Alex. ἀδικίαν hat, beweist doch nur, dass der Septuagintatext unseres Verf. nicht ausnahmslos dem des Cod. Alex. entsprach (vgl. Anm. zu 6). Die Ausleger erkennen richtig, dass der Verf. die Aoriste mit Beziehung auf das geschichtliche Leben des Messias fasst; allein sie übersehen, dass dies nach der gewöhnlichen Lesart in 8 unmöglich ist, da die Psalmstelle, als fortlaufende Anrede gelesen, durchaus fordern würde, hier eine weitere Ausführung seiner gottgleichen Gerechtigkeit (8) zu finden. Eben darum hat der Verf. Ps 45 7 getrennt und die zweite Hälfte nur als eine eingeschaltete Aussage über sein gottgleiches Walten auf dem Throne Gottes gefasst, nach welcher die fortgesetzte Anrede sehr wohl sagen konnte, wie und warum er zu diesem Throne erhöht ist *). — *διὰ τοῦτο*) weil er Gerechtigkeit geliebt und Gesetzlosigkeit gehasst hat. Natürlich hat der Verf. bei dem *ἔχρισεν* an die mit seiner Thronerhebung verbundene Salbung (de W., Lün., v. Sod. u. A.) gedacht und bei dem Freudenöl, mit dem er statt des gewöhnlichen Oels gesalbt ist, an die göttliche Herrlichkeit, mit der er bei seiner Thronerhebung bekleidet (vgl. Lün.), und an die Seligkeitsfülle (vgl. Moll), welche dieselbe mit sich bringt, was aber die Beziehung auf die Salbung zum Messiaskönig nicht ausschliesst. Bei dem Nachdruck, den 8 auf die Anrede *ὁ θεός* legt, wird dasselbe auch hier vocativisch zu fassen sein (so gew. und selbst Keil). Da das *παρὰ μετόχους σου* seine Salbung mit Freudenöl als eine höhere darstellt im Vergleich mit sonstigen Salbungen, so kann der Verf. dabei nur an die gesalbten Könige der Erde (Ebr., Del.,

*) Keil hat darum garnicht so Unrecht, wenn er bei der gew. Lesart hier eine weitere Ausführung seines gottgleichen Waltens findet. Schliesst sich wirklich an den Preis seines gerechten Waltens in unmittelbar fortgehender Anrede die Aussage des 9 an, so kann diese nur (wie sie auch im Urtext ohne Frage gemeint war) auf die Bewährung dieser Gerechtigkeit in seinem Walten gehen; denn ganz unnatürlich ist es, wenn Hfm. die Aoriste dahin presst, dass er sie von der innerlichen Selbstbestimmung fasst, die sein königliches Walten zu einem gerechten macht (er hat „was recht ist, zum Gegenstande seiner Liebe, und das, was unrecht ist, zum Gegenstande seines Hasses gemacht"). Die älteren dogmatistischen Ausleger stiessen sich daran, dass hier die Erhöhung des Messias als Lohn für die in seinem irdischen Leben bewiesene Gesinnung gefasst wird, was doch auch ein dem Paulus geläufiger Gedanke ist (Phl 2 9: *διό*), und wollten unmöglicher Weise erklären: darum, damit du liebtest etc. (vgl. Gerhard u. schon August.). Mit Unrecht liest Tisch. statt *ανομιαν* nach ℵA *αδικιαν*, das offenbar, wie wohl schon im Alexandr., eingebracht ist, um einen präziseren Gegensatz zu *δικαιοσ.* zu bilden.

Moll) gedacht haben, die der Messiaskönig dadurch weit übertrifft *).

1 10ff. bringt, mit einem einfachen *καί* (scil. *πρὸς τὸν υἱὸν λέγει*) angeschlossen, eine umfassende zweite Stelle (Ps 102 26—28), welche im Gegensatz zu dem von den Engeln Gesagten (7) ebenso die Unwandelbarkeit des Sohnes betont, wie 8f. seine gottgleiche Herrschaft. Die Stelle gewinnt aber dem Verf. dadurch noch eine besondere Bedeutung, dass sie das Verhältniss des Sohnes zur Schöpfung genau so beschreibt, wie er es 2f. gethan hat. Dass er die im Urtexte unzweifelhaft an Gott gerichteten Worte auf den Messias bezog, hat darin seinen Grund, dass nach seiner Schriftauffassung Gott selbst redet und hier deutlich einen Anderen (und dann natürlich nur den messianischen *κύριος*) anredet, weshalb er auch, obwohl sonst wörtlich den LXX folgend, das *σύ* mit Nachdruck vorangestellt hat **). Dann aber war von ihm gesagt, dass er zu Anfang (*κατ' ἀρχάς*, wie Ps 119 152 statt *ἀπ' ἀρχῆς*) die Erde gegründet hat und die Himmel seiner Hände Werke sind, ganz wie es 2 hiess, dass durch ihn die Aeonen gemacht sind. — 1 11. *αὐτοί*) geht auf die Himmel, von denen, weil sie am stärksten den Eindruck der Unwandelbarkeit machen, insbesondere hervorgehoben wird, dass auch sie vergehen werden.

---

*) Vergeblich suchen Bl., Moll, Ebr., Hfm., Krtz. die durch den Zusammenhang mit 8 von selbst sich aufdrängende Beziehung des *ἔχρισεν* auf die Königssalbung zu entfernen und auf die Fülle göttlicher Segnungen überhaupt oder gar speziell auf den Segen seiner Berufsausübung (Keil) oder die Dauer seiner Herrschaft (Hltzh.) zu beziehen. Ganz kontextwidrig dachten Aeltere an die Salbung mit dem Geiste. Die Fassung des ersten *ὁ θεός* als Subjekt, wozu *ὁ θεός σου* die Apposition bildet (Ew., Del., Hfm., Hltzh., Küb.), die natürlich im Urtext beabsichtigt war, wäre hier sprachlich möglich, entspricht aber sicher nicht der Intention des Verfassers. Bei den *μέτοχοι* dachten Hfm., Krtz., Keil, Küb. nach Calv. u. A. an die Christen, die zum Mitherrschen mit ihm berufen sind, eine dem Verf. ganz fremde Vorstellung, Bl., Lün., v. Sod. an die Engel, die aber nicht gesalbt sind.

**) Nach Lün. hat es nur darin seinen Grund, dass er in dem *κύριε* die gangbare Anrede Christi sah. Wenn noch Ebr., Del. aus dem messianischen Charakter des Psalms die Anwendung der Stelle erklärten, obwohl doch jedenfalls in diesen Worten nichts Messianisches enthalten, und die Annahme, dass der Verf. auf den übrigen (messianischen) Inhalt des Psalms reflektirte (de W.), gänzlich unnachweislich ist, so haben Hfm., Keil, Hltzh., Küb. sich dabei beruhigt, dass, was im AT von Jehova gesagt sei, für den Gläubigen dem gottgleichen Sohne gelte, womit jede selbstständige Bedeutung der Schriftaussage aufgehoben wird. Das *σὺ κύριε*, das der Cod. Alex. nach *κατ' ἀρχάς*, Cod. Vat. erst nach *τὴν γῆν* stellt und auf das der Verf. solchen Nachdruck legt, fehlt im Urtexte gänzlich.

— σὺ δὲ διαμένεις) ist dem parallelen σὺ δὲ αὐτὸς εἶ entsprechend, präsentisch zu nehmen: du aber überdauerst, bleibst durch allen Zeitenwechsel hindurch*). — καὶ πάντες) zeigt deutlich, dass von den Himmeln, die in einer Mehrzahl gedacht sind, die Rede ist; sie werden veralten, wie ein durch langen Gebrauch abgenutztes Gewand. — 1 12. Wie nach 3 der Sohn es ist, der mittelst seines göttlichen Machtworts Alles trägt, also es auch vergehen lässt, wenn er es nicht mehr trägt, so heisst es hier, dass er die Himmel, wenn sie nach 11 unbrauchbar geworden, wie einen abgenommenen Ueberwurf zusammenrollt, so dass sie, wie man das Gewand wechselt, wenn es alt geworden, in neue umgetauscht werden**). Den drei durch dasselbe Bild verbundenen Aussagen über die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit der Himmel tritt zum Schlusse mit grossem Nachdruck gegenüber: Du aber bist derselbe, d. h. bei dir tritt nie eine Wandlung ein, und deine Jahre hören nicht auf, d. h. du bist ewig und unvergänglich.

1 13f. kehrt schon der Form nach, zu einer mit 5 völlig gleich gestalteten Frage, und somit zu dem Ausgang des Schriftbeweises zurück. Wie dort mit der Frage constatirt war, dass kein Engel den Sohnesnamen empfangen hat, den der Verf. von vorn herein dem Messias beilegte (1), so wird hier mit ihr constatirt, dass im Gegensatz zu dem 8 mit Bezug auf den Sohn Gesagten (δε, an dritter Stelle, um die Praep. von ihrem Kasus nicht zu trennen) Gott keinem Engel je, wie es im AT thatsächlich vorliegt, den Thronsitz zu seiner Rechten angewiesen hat (Bem. das Perf.), zu dem er den Messias nach Ps 110 1 beruft, und den nach 3 Christus thatsächlich bestiegen hat. Es

---

*) Das αὐτοί kann wegen des folgenden πάντες nicht auf Himmel und Erde (Del., Krtz.) gehen. Das διαμενεις kann nicht futurisch genommen werden, da eine Reflexion auf das im Urtext stehende Futurum (Bl. nach Luth., Beng. u. A.) ganz undenkbar ist.

**) Das ἑλίξεις ist die sicher beglaubigte Lesart der LXX, die vielleicht durch eine Reminiscenz an Jes 34 4 geleitet waren. Das αλλαξεις (Tisch., Treg. a. R. nach ℵD) ist dem folgenden αλλαγ. konformirt. Dagegen ist das zweite ὡς ἱμάτιον, das Tisch. nach KLMP als Glosse streicht, Treg. einklammert, obwohl schon D und E zeigen, dass man an der Stellung Anstoss nehme, Zusatz des Verfassers, der auch in der dritten Aussage die Angabe des verglichenen Gegenstandes nicht missen wollte. Natürlich heisst es dann: wie ein Gewand werden sie auch umgetauscht werden (Hfm.). Künstlicher will Zimmer, der gegen die ganz haltlose Annahme, dass sie ein Glossem sei, die richtige Lesart gut vertheidigt (a. a. O. 5), das καὶ ὡς περιβόλαιον zu 11 ziehen, wo es ganz überflüssig ist, wenn man nicht, offenbar zu speziell, περιβ. vom Schleier (I Kor 11 15) nehmen will, und ὡς ἱμάτιον zu ἑλίξεις.

erhellt hier also aufs Neue, dass der Schriftbeweis sich keineswegs auf 4 beschränkt, sondern die ganze Aussage 1 1—4 begründen will. Der schon von Jesu messianisch gedeutete Psalm (Mk 12 35ff., vgl. Act 2 34. I Kor 15 25) verheisst in der Form einer an ihn ergehenden Aufforderung dem Messias die volle Theilnahme an der göttlichen Würdestellung und Weltherrschaft, die dem zur Rechten Gottes Sitzenden zukommt, bis er alle seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt d. h. sie so vor ihm niedergeworfen haben werde, dass er ihnen als Besiegten den Fuss auf den Nacken setzen kann (vgl. Jos 10 24)*). — 1 14 constatirt in einer zweiten die Bejahung involvirenden Frage (οὐχί), dass ihrem Wesen nach in Bezug auf die Engel nicht gesagt werden kann, was nach 13 von keinem derselben gesagt ist. Denn sie sind allzumal, auch ihre höchsten Ordnungen nicht ausgenommen, dienstbare Geister. Dass der Ausdruck λειτουργικός bei den LXX wiederholt Dinge oder Handlungen bezeichnet, die zum heiligen Dienste gehören (Num 4 12. 26. 7 5), beweist nicht, dass dies hier der Fall, da der Ausdruck sich dem Verf. von selbst ergab aus der Bezeichnung der Engel in der 7 angezogenen Psalmstelle; *λειτουργικὰ πνεύματα* sind Geistwesen, welche Dienstleistungen zu erfüllen haben. Die nähere Bestimmung *εἰς διακονίαν* (Act 11 29) *ἀποστελλόμενα* (Act 3 20. 26) besagt nur, dass sie in dieser ihrer dienenden Stellung beständig entsandt werden um auszurichten, was zur Ausführung des Willens ihres Absenders dient. Dass es Gott ist, dem sie dienen und dessen Willen sie dienstbar ausrichten, erhellt daraus, dass die Objekte, an denen sich ihre διακονία bethätigt, ausdrücklich als die bezeichnet werden, um deretwillen sie ausgesandt sind: *διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν*. Gemeint sind die Glieder des auserwählten Volkes, welche nach göttlicher Bestimmung (μέλλειν, wie Lk 9 44. 24 21) in den ihnen zugedachten Besitz von Rettung, wie sie vom Messias erwartet wird, gelangen (κληρονομεῖν, wie Lk 10 25. 18 18) sollen. Was die Glieder des auserwählten Volkes bedürfen (vgl. Mt 10 6), und was ihnen

---

*) Dass von diesem Zeitpunkt an eine Wandlung mit ihm vorgehe, wie sie I Kor 15 28 in Aussicht genommen wird, ist nicht im Entferntesten angedeutet (vgl. Keil). Wenn der Verf. mit diesem Gotteswort der Schrift es ausdrückt, dass keinem Engel diese Ehre zu Theil geworden, so liegt darin troz aller Einreden Hfm.'s ein Beweis dafür, dass vom Messias gilt, was der Verf. von ihm 3 ausgesagt hat. Wenn v. Sod. behauptet, der Verf. beziehe die Psalmstelle auf den definitiven Eintritt in das Erbe, welcher in dem Augenblick verwirklicht ist, da alle Feinde überwunden sind, so widerspricht dem doch das ἕως ἄν so direkt, wie möglich.

von dem Gott des Heils zugedacht ist, ist Errettung von Tod und Verderben (Hfm.); solche ihnen zu beschaffen, ist das Ziel aller Heilsveranstaltungen im Alten (vgl. 2 2), wie im Neuen Bunde. Also nicht bloss in der Natur, sondern auch in der Heilsgeschichte bedient sich Gott der dienstbaren Geister zu den von seinen Heilszwecken erforderten Dienstleistungen. Aber selbstständig Errettung zu beschaffen, wie der, welcher Reinigung von Sünden vollbracht hat (1 3), vermögen sie nicht*).

Kap. 2.

2 1—4. Die paränetische Anwendung. — *διὰ τοῦτο*) weist keineswegs nur auf den angeblich so ausführlich gegebenen Schriftbeweis für die Erhabenheit Christi über die Engel zurück (so neuerdings gewöhnlich, vgl. Lün.), sondern auf Alles, was Kap. 1 über die einzigartige Hoheit des neutestamentlichen Offenbarungsmittlers ausgesagt und an Gottesworten der Schrift bewährt ist (vgl. Hfm., Keil). Noch wendet sich der Verf. nicht an seine Leser, sondern er folgert nur, sich selbst einschliessend, aus dieser einzigartigen Hoheit, dass wir um ihretwillen in einem um so viel höheren Maasse Acht haben müssen auf das, was Gott in dem Sohne geredet hat (1 1), als wenn dieser Sohn nicht der wäre, der er nach Kap. 1 war. — *μήποτε παραρυῶμεν*) Die Warnung, nicht daran vorbeizutreiben, kann ihre Beziehung nur erhalten durch das gegensätzliche *προσέχειν* und somit nur auf das gehörte Wort gehen (Ebr., Hfm., Hltzh., vgl. Moll). Der Aor. 2 pass. hat allerdings aktive Bedeutung (vgl. Prv 3 21); allein der gewählte bildliche Ausdruck deutet auf eine Zeitströmung hin, welche

*) Dass *σωτηρία* hier, oder irgendwo sonst, den positiven Begriff des Heils, der Seligkeit überhaupt ausdrücke (so gew. und noch Bl., de W., Lün., Keil), ist eine völlig unbeweisbare Annahme. Natürlich kann v. Sod., um seine Annahme heidenchristlicher Leser festzuhalten, nicht zugeben, dass hier an Glieder des auserwählten Volkes gedacht sei, und denkt deshalb an die Christen, wie auch Hfm. es thun muss, der sie vom Gottesthrone Jesu ausgesandt sein lässt. Aber es ist hier, wo der Beruf der Engel in der Heilsgeschichte überhaupt charakterisirt wird, doch mit keiner Silbe angedeutet, dass nur ihr Dienst an der Gemeinde des neuen Bundes gemeint ist. Vor Christo aber gab es doch nur in Israel solche, welche zur Errettung gelangen sollten, und 2 2 nennt deutlich genug einen Dienst, den sie ihnen geleistet haben. Dass die gläubigen Israeliten und alle, die ausser ihnen gerettet werden, nicht ausgeschlossen sind, versteht sich von selbst.

von dem Gehörten abtreiben könnte, d. h. auf die Versuchung, das Wort des Sohnes nicht in seiner das prophetische überragenden Bedeutung voll zu würdigen *). — 2 2ff. begründen die Nothwendigkeit des Achthabens auf die ἀκουσθέντα durch eine Verweisung auf die unausbleibliche Strafe des Gegentheils, wie sie durch einen Blick auf die Strafe, welche die Nichtachtung des Wortes Gottes schon im A. B. traf, klargestellt wird **). Um an unzweifelhafte Thatsachen, welche dies erweisen, anknüpfen zu können, geht der Verf. zurück auf die Gesetzesoffenbarung; denn dass diese mit ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος gemeint sei, ist jetzt allgemein anerkannt. Dieses Wort gehört nämlich ohne Frage zu denen, welche Gott zu den Vätern in den Propheten geredet hat (1 1), da ja auch Moses ein Prophet war (Dtn 18 15). Wenn der Verf. nun im Anschluss an eine rabbinische Tradition, welche schon die LXX

---

*) 1 stellt die Rcpt. das ημας vor προσεχειν (KLP) und schreibt παραρρυωμεν mit Verdoppelung des ρ. Das besonders bei Paulus häufige περισσοτέρως enthält eine doppelte Steigerung, wie das διαφορώτερον 1 4, da schon im Begriff des περισσῶς an sich eine Steigerung liegt, deren Vergleichungspunkt der Kontext ergeben muss. Es gehört natürlich nicht zu δεῖ (Grot., Beng., Thol. u. A.), sondern zu dem Hauptbegriff des προσέχειν (hier c. Dat. ganz wie Act 8 6. 16 14), das v. Sod. als technischen Schifferausdruck nehmen will wegen des παραρ. Das μήποτε steht bei Lucas häufig (vgl. 3 15). Die σωτηρία 1 14 kann nicht der Gegenstand sein, an dem sie nicht vorbeifahren sollen (so gew. seit Bl., de W., auch Lün., Keil), da von ihr nur ganz allgemein und nicht mit Bezug auf den Verf. und die Leser die Rede war. Zwar verweist v. Sod. darauf, dass sie nach 3 eben das „Gehörte" sei; aber es ist doch ein grosser Unterschied, ob es sich um die Botschaft von der σωτ. oder um diese selbst handelt. Sprachwidrig ist es, den Aor. 2 in passivem Sinne zu nehmen (Lün., Krtz., Keil: vorbeigeströmt werden), und Verflachung des Wortsinns, das παραρ. einfach im Sinne von: vergessen, überhören (Ersm., Bez. u. Aelt.) zu nehmen.

**) Daraus erhellt aufs Neue, dass in 1 nicht schon von einem zu vermeidenden Heilsverlust, worin ja eben diese Strafe bestände, die Rede gewesen sein kann. Es war darum ganz natürlich, wenn man von der falschen Beziehung des παραρυῶμεν aus hier die Gefahr desselben begründet fand, was aber schon darum nicht angeht, weil dann eben von dem die Rede wäre, was man im Falle der Nichtachtung der ἀκουσθέντα verlöre, aber nicht von dem, was dann unausbleiblich eintritt. Gewiss ist das Motiv, aus dem sich die Offenbarungen des Alten und Neuen Bundes hier gegenübergestellt werden, nicht, die Leser von jener abzuziehen (v. Sod.), schon weil jene 1 1 als ein Reden Gottes in den Propheten dargestellt waren; aber daraus folgt doch nicht, dass jene Gegenüberstellung nicht auf solche berechnet sein könnte, denen aus ihrer Vergangenheit die 2 als feststehende Thatsache behandelte Voraussetzung bekannt und zweifellos war, was eben bei Heidenchristen als solchen nicht der Fall ist.

in Dtn 33 2 eintragen (vgl. Act 7 53. Gal 3 19), hervorhebt, dass dies durch Engelvermittlung geschah, so thut er das im Anschluss an 1 14, wonach Gott des Engeldienstes sich bei seinen Heilsveranstaltungen bedient. Denn wenn dieses Wort durch Vermittlung der Engel, welche ja Gottes Diener sind, an Mose gekommen, so ist damit verbürgt, dass das damals geredete Wort auch wirklich ein Gotteswort war *). — ἐγένετο βέβαιος) Zu Grunde liegt die Vorstellung, dass die Unverbrüchlichkeit des Wortes sich erst in ihren geschichtlichen Erweisungen, auf welche der Aorist hindeutet, vollkommen realisirt (vgl. zu Röm 3 4). Unverbrüchlich kann aber das Wort des Gesetzes genannt werden, wie die Verheissung (Röm 4 16), weil es überall mit der Drohung für seine Uebertreter verbunden war, so dass der mit καί angeschlossene Satz zeigt, wie durch den Vollzug dieser Drohung seine Unverbrüchlichkeit sich erwies (Hfm., Keil). Mit πᾶσα παράβασις καὶ παρακοή ist, wie das nur einmal gesetzte πᾶσα zeigt, nicht jede Uebertretung überhaupt gemeint, da es ja für alle Schwachheits- und Verfehlungssünden die Opfersühne gab, sondern jede in bewusstem Ungehorsam (vgl. Krtz.) begangene, die unweigerlich der vom Gesetze gedrohten Strafe verfiel und so thatsächlich seine Unverbrüchlichkeit erwies **). Der Verf. bezeichnet diese Strafe als die gerechte (ἔνδικον, vgl. Röm 3 8) d. h. gesetzmässige Lohnertheilung (μισθαποδοσίαν, volltönender Lieblingsausdruck des Hebräerbriefs, der an sich eine vox media, hier natürlich im schlimmen Sinne gebraucht ist), welche die frevelhafte Gesetzesübertretung empfing (ἔλαβεν, vgl. I Kor 3 8. 14). — 2 3. πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα) In der Frage, wie es möglich sei, dass wir der Strafe, wie sie schon

---

*) Aeltere, wie Cal., Semler, dachten an einzelne Kundgebungen durch Engelmund ausschliesslich oder doch zugleich (vgl. noch Ew.). Hfm. rationalisirt die Vorstellung, indem er das δι' ἀγγέλων lediglich auf die Vorgänge bei der Gesetzgebung bezieht, welche dem Leben der Schöpfungswelt angehörten. Ganz verkannt wird die Tendenz dieses Zusatzes, wenn man wegen des 1 4—14 aufgewiesenen Verhältnisses der Engel zu Christo darin die Inferiorität des durch ihre Vermittlung geredeten Wortes angedeutet sieht (vgl. noch Keil, Khl.).

**) Gewöhnlich bestimmt man den Unterschied beider Ausdrücke als Uebertretung von Verboten und Geboten hin (Bl., Hfm., Hltzh., vgl. v. Sod.: positive und negative Missachtung des Wortes), wovon ein Blick auf Gal 3 19, wo παραβάσεις offenbar die Uebertretungen der für ihre Erfüllung das Leben verheissenden Gebote (21) sind, und auf Röm 5 19, wo παρακοή gerade sich auf das von Adam übertretene Verbot bezieht, das Gegentheil zeigt, oder nimmt den zweiten als eine Steigerung von objektiver Uebertretung zu subjektiver Nichtachtung (Del., Lün., Keil). Nach Ebr., Krtz. ist das βέβ. ἐγέν. durch die Art seiner Vermittlung, nach Hltzh. gar troz derselben eingetreten.

im Alten Bunde so unausbleiblich war, entrinnen werden, liegt die stärkste Verneinung dieser Möglichkeit. Die *ἡμεῖς* sind dieselben, zu denen Gott im Sohne geredet hat (1 1) und die darum so dringenden Anlass hatten, auf das Gehörte Acht zu haben (2 1). — *τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας*) bezeichnet den Fall, für den die Unmöglichkeit eines Entrinnens behauptet werden soll; und das Vergehen, dem sie angedroht wird, ist absichtlich so charakterisirt, dass es im Vergleich mit dem unter dem Alttestamentlichen Gesetz bestraften Ungehorsam als ein viel grösseres erscheint. Dann aber erhellt, dass schon dieses Gesetz eine *σωτηρία* beabsichtigte (vgl. 1 14 mit 2 2), sofern die Erfüllung desselben (einschliesslich der in ihm geforderten Opfersühne) von allen göttlichen Strafgerichten errettete; nur wird die, von welcher wir nach 1 gehört haben, durch das in seiner gesperrten Stellung stark betonte *τηλικοῦτος* (II Kor 1 10) als eine so grosse bezeichnet, wie sie es sein muss, wenn kein geringerer als der Kap. 1 in seiner einzigartigen Hoheit erwiesene Sohn sie verkündet hat. Es ist eben die definitive, durch keine Gesetzerfüllung zu erringende, sondern vom Sohne durch Sündenreinigung (1 3) beschaffte Errettung vom ewigen Verderben. Die geringschätzige Vernachlässigung (*ἀμελεῖν*, wie Mt 22 5) derselben, welche eingetreten ist (part. aor.), wenn man das Achthaben auf das sie verkündigende Wort aufgegeben hat (1), muss aber noch viel unfehlbarer gerechte Strafe treffen, als die Nichtachtung der mit der Gesetzeserfüllung gegebenen Errettung, welche sich in der bewussten Uebertretung desselben zeigt (2) *).

Die Frage ist geschlossen. Der Verf. knüpft aber an das letzte Wort mit dem motivirenden *ἥτις* (welches ja) einen Relativsatz an, welcher aus der in ihm nachgewiesenen sicheren Verbürgung der Errettung, welche jeden Zweifel ausschliesst, die Grösse der Verantwortlichkeit für ihre Vernachlässigung und damit die Unmöglichkeit des Entrinnens im Falle der-

---

*) Irreführend ist es, wenn man mit Ebr. u. Aelteren zu *ἐκφεύξ.* aus 2 *τ. μισθαποδίαν* ergänzt; denn diese *μισθαπ.* ist ja eine ganz andere, als die des *ἀμελήσας*; es handelt sich nur um eine analoge Strafe, die aber dem grösseren Frevel entsprechend auch eine grössere ist. Auch v. Sod. verwirrt beides, wenn er sagt, die *σωτηρ.* sei das *ἐκφ.* gegenüber der *μισθαπ.* für die *παραβάσεις*, während doch das *τηλικ.*, das er lediglich durch den Blick auf die Kap. 1 geschilderte Erhabenheit des Mittlers erklärt, deutlich zeigt, dass schon an sich die Nichtachtung der von dem Sohne verkündigten Errettung, weil diese eine weit grössere ist, als die durch das Gesetz ermöglichte, auch eine viel grössere Strafe nach sich zieht, als die im AT für Frevelsünden gedrohte Todesstrafe (2).

selben begründet (Hfm.). Nur der voraufgeschickte Participialsatz weist noch einmal auf die Thatsache zurück, die in dem Zusammenhange von 1 u. 3 bereits vorausgesetzt war, dass die Errettung, um die es sich jetzt handelt, der Inhalt des von uns gehörten Wortes war, indem er sagt, dass dieselbe den Anfang ihrer Verkündigung genommen habe (*ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι*) durch den Herrn selbst (*διὰ τοῦ κυρίου*). Eben weil der Herr selbst das Wort von der *σωτηρία* zuerst verkündigt hat, wie Moses das Wort des Gesetzes, ist der Anfang ihrer Verkündigung durch ihn vermittelt. Der aber, durch welchen ihre Verkündigung den Anfang genommen hat, wird als der erhöhte Herr bezeichnet, obwohl er sie allerdings in seinen Erdentagen verkündigt hat, weil seine Erhöhung für die Zuverlässigkeit derselben bürgt, wie die Engelvermittelung für die Zuverlässigkeit des Gesetzeswortes (2) *). Nach dem Kontext will der in dem Participialsatz enthaltene Hinweis auf den Anfang der Verkündigung lediglich vorbereiten, dass im Folgenden von den Ohrenzeugen dieser Verkündigung geredet werden kann (*ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*). Denn darauf kommt es in dem argumentirenden Relativsatz an, dass jene Errettung für uns unverbrüchlich gewiss gemacht ist (*εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη*) von denen, die jene Verkündigung des Herrn selbst gehört hatten und also als schlechthin zuverlässige Zeugen von ihrem Inhalt sichere Kunde geben konnten **).

*) Das *ἥτις* hängt also weder sprachlich (Thol.) noch sachlich (so die Meisten, vgl. noch Keil, Hltzh.) mit *τηλικ.* zusammen, da die Hauptaussage desselben für die Grösse jener Errettung garnichts austrägt. In der nur hier vorkommenden Wendung *αρχ. λαβ. λαλ.* liegt durchaus nichts Brachyologisches (gegen Keil). Das *διά* gehört keineswegs zu *λαλεῖσθαι*, wie man gewöhnlich voraussetzt (vgl. noch v. Sod., der als Grund anführt, dass er der alleinige Mittler der Gottesoffenbarung war, während doch sofort von den *ἀκόυσαντες* als den Vermittlern der Botschaft von der *σωτηρία*, von der hier allein die Rede ist, gesprochen wird), so dass Lün., Keil betonen mussten, es handle sich eigentlich um ein Wort Gottes, das nur durch Christum vermittelt sei, wie das Gesetzeswort durch die Engel, sondern zu *ἀρχ. λαβοῦσα.* Die gangbare Voraussetzung, dass das *διὰ τοῦ κυρίου* dem *δι' ἀγγέλων* 2 gegenüberstehe, um den Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetze anschaulich zu machen, ist also augenscheinlich unrichtig; beide stehen sich nicht parallel, ihr Verhältniss zum *λόγος* des Evangeliums und des Gesetzes ist nicht ein gleiches. Der Vorrang der jetzt verkündigten *σωτηρία* ist durch das *τηλικαύτης* ausgedrückt, und nicht mehr um ihre Grösse handelt es sich jetzt, sondern um ihre Verbürgtheit. Aber der Participialsatz will auch nicht zeigen, wie menschlich nahe uns diesmal das Wort gekommen ist (Hfm.); denn er redet ja überhaupt nicht von dem Evangelium, sondern von der Errettung.

**) Der Annahme einer brachyologischen Verschmelzung des Be-

— 2 4. *συνεπιμαρτυροῦντος*) nur hier im NT. Wie sehr es sich in dem Relativsatz des 3 nicht um die Grösse, sondern um die Verbürgtheit der Errettung handelt, zeigt der hier angeschlossene Gen. absol., welcher noch ausdrücklich hervorhebt, wie mit den *ἀκούσαντες* Gott selbst obendrein für sie Zeugniss ablegte. Nicht die menschliche Zuverlässigkeit jener Ohrenzeugen, die auch 3 als selbstverständlich vorausgesetzt wird, sondern die Gewissheit der *σωτηρία*, die sie den Herrn verkündigen gehört hatten, bezeugte er mit ihnen. Unter den Mitteln dieser Bezeugung stehen zunächst enger verbunden (zu *τε — καί* vgl. Kühner § 522 2) voran Zeichen und Wunder (*σημείοις τε καὶ τέρασιν*), welche beide Begriffe dieselben Erscheinungen, nur einmal nach ihrer höheren Bedeutung und dann nach ihrer staunenerregenden Wirkung, bezeichnen (Mk 13 22. Act 4 30. 5 12). Damit werden, wie II Kor 12 12 (vgl. II Th 2 9. Act 2 22), verbunden mancherlei Kräfte (*καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν*), und zwar natürlich Wunderkräfte (de W., Lün.), um auf die Quelle jener Zeichen und Wunder hinzuweisen. Das erhellt daraus klar, dass endlich noch *καὶ πνεύ-*

---

griffs der Ruhe mit dem der Bewegung (Lün., Keil) bedarf es nur, wenn man stillschweigend immer als Subjekt die Verkündigung unterschiebt, die an uns gelangt und für uns eine *βεβαία* geworden ist. Es ist aber von der Errettung die Rede, die nur für uns unverbrüchlich gemacht ist, während sie es ja an sich ist, wie das Wort des Gesetzes 2, und nicht erst dazu gemacht zu werden braucht. Ganz unmöglich ist es, mit Ebr. daran zu denken, dass uns nur der Beginn ihrer Verkündigung durch den Herrn gewiss gemacht ist oder, um vollends den Worten eine Beziehung auf Paulus zu ermöglichen, sie von einer Bestätigung des Heils oder gar der Heilsbotschaft aus eigener Erfahrung zu verstehen, welche von den Aposteln bis auf uns (nämlich Paulus als den letzten der Apostel) bekräftigt ist (Hltzh. nach Wolf, Paulus, Heinr. u. Aelteren). Da die ältere Annahme einer Anakoinosis, die doch nur immer möglich ist, wenn eine Anwendung des Gesagten auf den Redenden überhaupt denkbar, allgemein aufgegeben ist, so sucht Hfm. darzuthun, dass auch Paulus die Verkündigung selbst von den Uraposteln gehört, und nur die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit vom Herrn direkt überkommen habe. Aber wenn auch Gal 1 12 wirklich nicht mehr sagte (was es doch ohne Frage thut), so stimmt selbst dies mit unserer Stelle nicht, wonach ja gerade die *σωτηρία* von den Ohrenzeugen für den Verf. und die Leser festgemacht, also die Ueberzeugung von der Gewissheit derselben erst durch sie gegeben ist. Um den in dieser Stelle unzweifelhaft liegenden Beweis, dass der Verf. wie die Leser Schüler der Ohrenzeugen sind, worunter nach dem Kontext nur die verstanden werden können, welche die Botschaft vom Herrn selbst gehört hatten, zu entfernen, behauptet jetzt v. Sod. ebenso wort- als kontextwidrig, das *ἐβεβ.* heisse, sie sei bis auf uns (worunter dann freilich jede beliebige spätere Generation verstanden werden kann) festgehalten d. h. nicht der Versuch gemacht worden, sie umzustossen.

ματος ἁγίου μερισμοῖς folgt, das mit nachdrücklicher Voranstellung des Genitiv auf Zutheilungen (vgl. Jos 11 23) heiligen Geistes den letzten Ursprung der Kräfte und damit der Wunder zurückführt. Eben darum verbindet sich ausschliesslich damit *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν*, weil nur solche Wunder, welche durch in Gemässheit seines Willens zugetheilte Geisteskräfte von den *ἀκούσαντες* verrichtet sind, auch nach Gottes Rath den Zweck gehabt haben können, zu bezeugen, dass die von ihnen verkündigte *σωτηρία* sicher und gewiss sei *).

Nach dieser Einleitung erst beginnt, wie der Verf. 2 5 klar genug andeutet, der eigentliche Brief und zwar mit einer rein lehrhaften Erörterung darüber, wie der erhöhte Herr der Heilszeit durch sein Todesleiden hindurch erst geworden ist, was er dem Samen Abrahams werden sollte (2 5—18). Dann erst wendet er sich mit der ersten direkten Ermahnung an seine Leser (3 1—6), welche durch eine ausführliche ein Psalmwort homiletisch eingehend verarbeitende Warnung verschärft wird (3 7 bis 4 13). Mit dem Schlusse derselben rundet sich deutlich der erste Theil des Briefes ab. Die lehrhafte Erörterung, mit welcher derselbe beginnt, theilt sich in einen an die Psalmstelle, von der sie ausgeht, anschliessenden Abschnitt über die

---

*) Weder kann *δυναμ.* eine besondre Kategorie von Charismen bezeichnen (Hfm., vgl. Khl.), noch gar das *μερισμ.* (Keil). Nach v. Sod. ist jedesmal der nächste Begriff umfassender als der vorhergehende, obwohl auch er sich nicht verbirgt, dass in den *σημ.* und *τερ.* sich die *δυνάμεις* bethätigen und diese vom heiligen Geist ausgehen. Damit fällt aber der von ihm angegebene Grund für seine unnatürliche Beziehung des *κατὰ τὴν αὐτ. θέλησιν* zu *ἐβεβαιώθη* 3 gänzlich hin. Natürlich kann dasselbe auch nicht von *συνεπιμαρτ.* abhängen, wie es Keil zu nehmen scheint; aber auch nicht einmal zugleich von *ποικ. δυνάμεσιν* (Bl.), da nur das Subst. verbale *μερισμός*, mit dem es unmittelbar verbunden, im Stande ist, den präpositionellen Zusatz zu tragen. Das Wort, das in diesem Sinne nur hier im NT vorkommt (anders 4 12), kommt von *μερίζειν* im Sinne von Zutheilen (7 2, vgl. Röm 12 3) her, und der Gen. obj. bezeichnet das Zugetheilte, weshalb auch das *αὐτοῦ* nicht mit Aelteren (vgl. Oecum.) auf den heiligen Geist als Zutheilenden bezogen werden kann. Das korrekt gefasste Verhältniss der drei Stücke schliesst von selbst die Mitbeziehung von *ποικίλαις* (von bunter Mannigfaltigkeit, wie Mk 1 34. II Tim 3 6) auf *μερισμοῖς* (Bl.) aus. Gewählt ist auch das *θέλησις* (nur hier im NT) statt *θέλημα*, weil es sich nicht um den Inhalt des Willens, sondern um den Act des Wollens handelt, der jene Zutheilungen zur Folge hat. Auch das Voranstehen des *αὐτοῦ* erklärt sich leicht aus dem Nachdruck, den nach dem Zusammenhang die Vertheilung der Geistesgaben nach Gottes Willen gewinnt, freilich nicht daraus, dass dieselbe als ein Werk der freien Gnade Gottes dargestellt werden soll (Lün.).

Erhöhung des eine Zeit lang unter die Engel Erniedrigten (2 5—9) und in eine selbstständige Begründung der Nothwendigkeit seines dieselbe bedingenden Todesleidens (2 10—18).

2 5—9. Die Erniedrigung und Erhöhung Jesu. — *οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν*) In dem freien Flusse des Briefstils schliesst sich der Uebergang zur eigentlichen Erörterung unmittelbar als Begründung an den letzten Satz des Einganges an. Die Thatsache, dass Gott nicht Wesen, wie es die Engel sind (bem. den artikellosen Ausdruck), die Welt der Heilszukunft unterworfen habe, begründet nämlich allerdings, woher Gott ausdrücklich durch Zutheilung von Geisteskräften dafür sorgt, dass durch die die Predigt der Ohrenzeugen begleitenden Wunder die Zuversicht auf das Vorhandensein der *σωτηρία* gestärkt werde (4). Denn wenn übermenschliche Wesen, die in der Natur wie in der Heilsgeschichte (1 7. 14) die unmittelbaren Organe widerstandslosen göttlichen Waltens sind, in der Welt der Heilsverwirklichung alles leiteten und ordneten, so vollzöge sich dieselbe ja mit unfehlbarer Nothwendigkeit und es könnte von einem Wanken jener Zuversicht garnicht die Rede sein. Nun aber geht die ganze hier beginnende Erörterung des eigentlichen Briefes von der Voraussetzung aus, dass diese Zuversicht bei den Lesern ins Wanken gekommen war. Die unlösbaren Schwierigkeiten, welche bisher die Auslegung in der begründenden Anknüpfung dieses Verses gefunden hat (vgl. die Darstellung von Zimmer a. a. O. p. 20ff.), hatten ihren Grund zunächst darin, dass man hier immer noch die Erhabenheit Christi über die Engel erörtert glaubte, welches Thema seit 1 14. doch gänzlich verlassen ist und auch im Folgenden nirgends mehr verhandelt wird, und dass man daher 5 so auffasste, als enthalte er die Aussage, dass nicht Engeln, sondern dem Sohn als einem viel Höheren die *οἰκουμ. μέλλουσα* unterworfen ist, obwohl dieser positive Satz nicht einmal im Folgenden direkt ausgesprochen wird und doch auch nur eine schwächere Wiederholung von 1 2f. 13f. wäre. Damit hing dann die Vorstellung zusammen, als sollten die Engel dadurch, dass ihnen die *οἰκουμένη μέλλ.* nicht unterworfen ist, als inferiore Wesen dargestellt werden, was doch bei keiner ihrer Erwähnungen in diesem Kapitel (2 2. 7. 16) der Fall ist und der hergebrachten Vorstellung von den Engeln als der höchsten Wesensordnung der Schöpfung, von der aus die ganze Ausführung 1 4—14 allein einen Sinn hatte, durchweg widerspricht*). — *τὴν οἰκουμένην τὴν*

---

*) Das Verständniss der Anknüpfung wird dadurch nicht erleichtert, dass man als den stillschweigenden Gegensatz der Engel die

μέλλουσαν) bezeichnet die von Menschen bewohnte Welt (1 6), wie sie in dem *αἰὼν μέλλων*, in der messianischen Weltperiode sich gestaltet. Damit ist aber die mit der Vollendung des Werkes Christi eingetretene neue Ordnung der Dinge gemeint, auf welche die messianische Weissagung vorausdeutete (vgl. zu 1 1), die Welt der Heilszukunft, die jetzt bereits Gegenwart geworden. Dass dieselbe ihrer Vollendung nach noch zukünftig ist, ist der Sache nach natürlich richtig, liegt aber im Ausdruck nicht angedeutet. — *περὶ ἧς λαλοῦμεν*) In dem Plural fasst sich der Verf., wie bisher stets, mit den Lesern zusammen, sofern er, obwohl er allein der Redende ist, doch die Fragen der Heilsverwirklichung mit ihnen erörtert; das Präsens aber geht auf das, was er in diesem Briefe davon redet d. h. zu reden im Begriff steht *). Dann allerdings begreift sich diese Bemerkung nur,

---

Menschen denkt (Del., Hfm., Hltzh., Küb.), denen die *οἰκουμένη μέλλ.* weder nach 8ff. unterworfen ist, noch sein kann, da ja der Ausdruck *οἰκουμένη* (vgl. 6) selbst ausdrücklich auf die Menschen, die zu ihr gehören, als die Unterworfenen, um die es sich handelt, hinweist. Hiernach konnten die bisherigen Versuche, das begründende Moment des Verses festzustellen, nur fehlgreifen, mochte man nun mit Krtz. u. Keil auf *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα* 3, oder mit Hfm. auf *τηλικαύτης σωτηρίας* zurückgehen, mochte man mit Bl., Lün. auf den in den Satz mit *ἥτις* eingeschlossenen Participialsatz (also bes. das *διὰ τ. κυρίου*), oder mit Del. auf das *ὑπὸ τ. ἀκουσ. ἐβεβαιώθη* die Begründung beziehen, was doch alles gleich unmöglich ist, weil dabei die selbstständige Aussage des 4 übersprungen wird, oder mochte man an ein einzelnes Moment dieses Verses denken, wie an das *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* (Zimmer, Hltzh.), oder umgekehrt bei dem allgemeinen Hinweis auf 2—4 stehen bleiben (Thol., vgl. Khl.), wo die Grösse der neutestamentlichen Heilsordnung ausgeführt sein soll; oder mochte man endlich hier eine negative Wiederaufnahme von 1 4—14 finden, welche 2 1—4 begründen solle (v. Sod.). Einer Darlegung der Art, wie von den Einzelnen das begründende Moment analysirt wird, bedarf es nicht, zumal sie theils sehr unklar, theils sehr künstlich ist, da sie allesammt von den oben dargelegten falschen Voraussetzungen ausgehen.

*) Der Ausdruck *οἰκ. μελλ.* wird durchaus missverstanden, wenn man dabei ausschliesslich (Grot., Bl., de W., Khl. nach Vätern, vgl. Hfm., Hltzh.: die Welt der Verheissung), oder doch vorwiegend (Thol., Del., Lün., Möller, Keil, vgl. Küb., v. Sod.) an die Welt der Vollendung denkt. Gewiss ist die Vollendung der mit Christo angebrochenen Weltperiode noch zukünftig; aber der Ausdruck *μέλλουσα* deutet darauf nicht hin. Dass diese Welt nicht Engeln unterworfen ist, involvirt aber keineswegs den Gedanken, dass ihnen die vormessianische Welt, die Welt des *αἰὼν οὗτος*, unterworfen war (Bl., Riehm, Möller nach Aelteren), was freilich nicht nothwendig eine betonte Stellung des *μέλλουσαν* erfordern würde (so gew.), aber der ganzen Intention der Aussage völlig fern liegt, die ohnehin garnicht von den Engeln in concreto handelt. Weder kann der Plural in *λαλοῦμεν* auf die Christen überhaupt (Hfm.), noch auf die Verkündiger des Evangeliums gehen

wenn der Verf. damit den Beginn der eigentlichen Erörterung, auf die er hinauswill, markirt, wenn also auch die Aussage dieses Verses schon durch eine bestimmte Bezugnahme auf die Situation der Leser geleitet ist, wie oben gezeigt.

2 6ff. Nur von den gangbaren falschen Auffassungen des 5 aus konnte, ja musste man sich wundern, dass der Verf. nicht der Negation mit einem einfachen *ἀλλά* die Thatsache, dass die Welt dem Sohne unterworfen sei oder wenigstens, dass die Schrift dies sage, gegenüberstelle, da dies doch gerade ein so ausschliessender Gegensatz wäre, wie ihn das *οὐκ—ἀλλά* zu bezeichnen pflegt (Win. § 53 7). In der That aber beantwortet die folgende Schriftstelle laut der damit verbundenen Erläuterung garnicht eigentlich die Frage, wem denn die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterworfen sei, wenn nicht Engeln; sondern sie sagt nur, wem sie nach Gottes Rath unterworfen werden solle. Da dies aber ein zeitweise unter die Engel erniedrigter Menschensohn ist, so ist damit zugleich der Grund angedeutet, weshalb die gottgewollte Unterwerfung unter ihn noch bevorsteht, und weshalb es darum einer so starken Verbürgung der Botschaft von der in ihm gegebenen *σωτηρία* bedarf. Eben darum wird man das *δέ*, womit der Verf. den Gegensatz bildet, nicht mit: vielmehr (so gew.), sondern besser mit: wohl aber (de W.) übersetzen, da es zunächst nur darum sich handelt, der verneinten Aussage corrigirend den wirklichen Thatbestand entgegen zu stellen (Lün.), der nun einmal einen einfachen Gegensatz garnicht bildet. — *διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*) Nicht als ein Gotteswort, wie alle bisherigen Schriftstellen, wird die folgende (Ps 8 5—7) eingeführt, in der ja Gott selber angeredet wird, sondern als feierliche Betheuerung (*διαμαρτύρεσθαι*, wie Ex 18 20 und besonders häufig bei Lk), die, sie mag stehen wo sie will, und herrühren, von wem sie will (vgl. Hfm.), immer nur im Glauben angenommen werden kann, weil es sich um einen göttlichen Rathschluss handelt, der einstweilen noch nicht ausgeführt ist *). — Das

---

(Keil, Küb.), da der Verf. nirgends für sich eine besondere Amtsstellung in Anspruch nimmt, noch leidet das Praes. eine Beziehung auf Vorherbesprochenes (Del., v. Sod. nach Aelteren auf 1 6, Kurtz auf 1 11f.).

*) Nicht als Ausdruck einer persönlichen Empfindung (Hfm., der in dem *δέ* einen gesteigerten Gegensatz findet) kann eine Stelle angeführt sein wollen, von welcher der Verf. sichtlich als bekannt voraussetzt, dass es eine Schriftstelle sei, da nur in einer solchen die feierliche Betheuerung ihren Werth hat. Eben darum kann auch die Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht daher rühren, dass er nicht weiss oder sich nicht erinnert, wer die Schriftstelle, die er ja so wörtlich citirt und darum sicher nachgeschlagen hat, geschrieben habe (Grot.),

Citat beginnt mit der Frage der Verwunderung aus Ps 8 5, wie gering doch ein Mensch sei im Vergleich damit, dass Gott seiner gedenkt, und ein Menschensohn, dass er gnädig auf ihn herabblickt. Dass der Verf. den Vers im entgegengesetzten Sinne von der Hoheit des Menschen genommen habe (Bl., Lün. nach Aelteren), ist ganz undenkbar, da der Ausdruck in beiden Vershälften auf das Verhalten des Hohen gegen den Niedrigen führt. Gewiss deutet der Verf. die Stelle messianisch, wie auch Paulus (I Kor 15 27), und nicht im Sinne des Urtextes vom Menschen überhaupt (Ebr., Del., Moll, Hfm., Keil, Hltzh., Wörn., Küb. nach Beza, Grot. u. A.) *); aber er will ja gerade hervorheben, dass der Messias (in seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit, von der an ja überhaupt erst von der *οἰκουμένῃ μέλλουσα* die Rede sein kann, um die es sich handelt) nicht ein übermenschliches Wesen, wie die Engel (5), gewesen sei, sondern ein Mensch wie wir und ein Menschensohn wie alle Anderen, wie der artikellose Ausdruck unzweifelhaft macht, so dass, was Gott kraft seines gnädigen Herabblickens nach dem Folgenden an ihm gethan, mit Recht als Gegenstand der Verwunderung bezeichnet wird. — 2 7. *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους*) müsste im Sinne des Urtextes von Ps 8 6 heissen: du hast ihn um ein

---

oder wo sie stehe (Schulz u. A.). Vielmehr setzt er eher voraus, dass die Leser dies wissen (so die Meisten nach Vätern). Damit, dass diese Citationsformel bei Philo vorkommt (v. Sod.), ist natürlich garnichts erklärt, da es sich eben fragt, warum der Verf. grade hier, und genau so nur hier, diese Formel gebraucht.

*) Dass der Psalm, obwohl von dem Menschen überhaupt handelnd, irgendwie auf den, in welchem das hier von ihm Gesagte sich erst voll verwirklicht hat, angewandt werden könne, ist unzweifelhaft richtig; aber die Art, wie die Obengenannten den Verf. den Psalm seinem Originalsinn gemäss vom Menschen überhaupt verstehen lassen, scheitert unrettbar an 9, da alle die Gedanken, durch welche man den Uebergang vom Menschen überhaupt auf den Messias rechtfertigt, rein eingetragen sind. Der Verf. hat den Psalm nicht einmal irgendwie typisch oder indirekt, sondern ohne Frage direkt messianisch gefasst. Nur muss man das nicht aus der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn beweisen wollen (vgl. noch Lün.), mit der 6 garnichts zu thun hat (vgl. dagegen Hfm.). Dass der Verf. diesem Theil des Verses noch keine bestimmte Anwendung gegeben habe (de W., Thol.), ist eine Ausflucht, die der sorgfältigen Auswahl und eingehenden Ausbeutung der Stelle gegenüber (aus der er ausdrücklich fortlässt, was für die letztere nicht passt) ganz unhaltbar ist. Die durch das folgende *ανθρωπος* so nahe gelegte Verwandlung des *τι* in *τις* (Lchm. ed. min.) ist durch C ganz ungenügend bezeugt und von Auslegern, wie Bl., Krtz., nur bevorzugt, weil es in den LXX die Lesart des Cod. Alex. ist, mit dem doch die Citate des Verf. nicht ausschliesslich stimmen (vgl. 1 9).

weniges (I Sam 14 29. Joh 6 7) geringer gemacht im Vergleich mit Engeln, und das erste Moment sein, wodurch erwiesen wird, wie sehr sich Gott des Menschen angenommen, wie hoch er ihn erhöht hat. So fassen die Worte darum auch die, welche die Stelle in ihrem Originalsinn angewandt sein lassen (s. d. vor. Anm.), aber bei der messianischen Auffassung des Psalms ist das ganz unmöglich; denn für den Messias, dessen einzigartige Erhabenheit über die Engel Kap. 1 nach allen Seiten dargelegt ist, wäre es kein Merkmal der Bevorzugung, wenn ihn Gott beinahe engelgleich gemacht hätte, vielmehr eine Erniedrigung. Der Verf. kann also das *βραχύ τι* nur zeitlich nehmen (Jes 57 17) und, wie 6, an die im Vergleich mit seinem ewigen Sein (1 2f.) kurze Zeit der irdischen Erscheinung und Wirksamkeit denken, in der er, eben als ein Mensch und Menschensohn, geringer gemacht war im Vergleich mit Engeln. So allein entspricht aber auch die Anwendung der Stelle dem richtig gefassten 5, wonach ja eben nicht übermenschlichen Wesen, wie es die Engel sind, die *οἰκουμένη μέλλουσα* unterworfen ist, weshalb die Botschaft von der Errettung durch einen so niedrigen Menschen d. h. von seiner Messianität einer so starken Beglaubigung bedarf. Erst das zweite Versglied (*δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν*) zeigt, wie Gott sich dieses in seiner Menschheit unter die Engel Erniedrigten so angenommen, dass er ihn (bei seiner Erhöhung) mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt hat*). — 2 8. *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) nimmt der Verf. nicht im Originalsinn von Ps 8 7, wo es auf die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Erde, insbesondere die Thiere geht, sondern von der dem erhöhten Messias (im göttlichen Rathschluss) verliehenen Allherrschaft (vgl. 1 2f. 13), in welche natürlich auch die Herrschaft über die *οἰκουμένη μέλλουσα* (5) eingeschlossen ist. Es erhellt nun aber, wie es kommt, dass diese Herrschaft des Messias keineswegs sich so ohne weiteres von selbst realisirt, wie sich die Herrschaft übermenschlicher Wesen, wie es die Engel sind, realisiren würde, und warum sie daher noch nicht realisirt ist, wie der Verf. selbst in der angeknüpften Erörterung erläutert. Denn der

---

*) Die Vervollständigung des Citats durch *και κατεστησας αυτον επι τα εργα των χειρων σου*, die Lchm., Treg., WH. (wenigstens i. Kl.) beibehalten, ist nach BKL zu streichen. Der Verf. lässt die Worte fort, gewiss nicht weil sie ihm einen Widerspruch mit 1 10 zu involviren (Lün.), oder weil sie ihm entbehrlich schienen (Hfm., Keil, v. Sod.), sondern weil sie das Missverständniss erwecken konnten, als ob das folgende *πάντα*, das er in viel umfassenderem Sinne nahm, sich nur auf *τὰ ἔργα τ. χειρ. σου* bezöge.

Menschenwelt (auch der der Heilszukunft) erscheint der Messias immer zuerst als ein Mensch wie andere, der unter die Engel erniedrigt ist. Nur in dem Maasse, in welchem der Glaube ihn als den Erhöhten erfasst, dem die Allherrschaft von Gott bestimmt ist, wird dieselbe sich ihm unterwerfen; und dazu bedarf es eben einer stetigen Verbürgung der Verkündigung (2 4), die ihn auf Grund seiner eigenen Botschaft als den Mittler der *σωτηρία* und damit als den Verwalter aller Güter der *οἰκουμένη μέλλουσα* darstellt.

Mit dem *ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* beginnt die eigene Erörterung des Verf. über die angezogene Schriftstelle, in welcher derselbe feststellt, was in und mit dem so feierlich bezeugten *πάντα ὑπέταξας* gemeint war. Da nun keine Behauptung vorangegangen war, sondern nur eine Verweisung auf das Zeugniss eines Propheten, so kann das *γάρ* nicht eigentlich begründend, sondern nur erläuternd sein, wie unser: nämlich (Lün.). Diese Erläuterung kann freilich nur die Absicht haben zu erklären, inwiefern der Verf. das angezogene Zeugniss der verneinenden Aussage des 5 corrigirend entgegenstellen konnte, was doch nur der Fall war, wenn hier von einem *ὑπέταξεν* die Rede war, in welches das *ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν* 5 mit eingeschlossen ist. Dies aber gerade sagt doch das *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* in der einfachsten Weise aus, womit ja nur bevorwortet ist, dass auch sie von jenem *πάντα* nicht ausgeschlossen sein kann *). Uebersehen wird nur meist, dass die mit *γάρ* eingeführte Erläuterung sich noch über das letzte Versglied erstreckt: *νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα.* Gewöhnlich fasst man dies als eine Einschränkung der vorigen Behauptung durch ein Zugeständniss, dem dann 9 der Nachweis folge, dass das an der Sache nichts ändere. Aber mit vollem Recht behauptet Hfm., dass das durch ein *μὲν — δέ* ausgedrückt sein müsste. Vielmehr zeigt die Thatsache, dass wir ihm noch nicht Alles unterworfen sehen, woher das *ὑπέταξεν* von der göttlichen Bestimmung (wie

*) Hfm., Keil denken bei dem *ἐν τ. ὑποτάξαι* an den Akt, in welchem Gott bei der Schöpfung den Menschen in seine Herrschaft einsetzte, was doch selbst dann im Kontext nicht indizirt ist, wenn man die Psalmstelle auf den Menschen bezieht. v. Sod., der das *γάρ* eigentlich begründend fasst als neue Bestätigung der Negative 5, denkt als Subjekt des *ἀφῆκεν* den *τις* 6. Ganz fern liegt der Gedanke, dass daneben für die Herrschaft der Engel kein Raum sei, über die ja in 5 nichts positiv ausgesagt ist, oder gar dass auch die Engel ihm unterworfen seien (Ebr., Lün. nach Aelteren). Die Rcpt. stellt nach ACKLP das *γαρ* an die zweite Stelle.

I Kor 15 27) genommen werden muss. Dann freilich wird schon hier klar, dass die Psalmstelle nicht vom Menschen überhaupt gefasst ist (vgl. die Anm. zu 6), von dem dies erst aussagen zu wollen doch mehr als überflüssig wäre, sondern von dem Messias *). Die Pointe der Erläuterung liegt aber nach ihren beiden Gliedern darin, dass zwar das *πάντα* der Psalmstelle (bem. den rückweisenden Artikel) allumfassend gemeint ist, aber das *ὑπέταξεν* nicht als ein verwirklichtes, sondern als ein erst zu verwirklichendes; dass also auch die *οἰκουμένη μέλλουσα* dem Messias nur in dem Maasse unterworfen wird, in welchem er trotz seiner Erniedrigung unter die Engel und trotz seiner menschlichen Erscheinung auf Grund der Botschaft 2 3 als der erkannt wird, der er nach göttlichem Rathschlusse sein soll.

2 9 *τὸν δὲ—ἠλαττωμένον*) nimmt den Ausdruck aus 7 nochmals auf, um mit dem *δε* anzudeuten, dass es nicht bloss seine eine kurze Zeit dauernde Erniedrigung (bem. das Part. Perf.) unter die Engel war, was so Viele hindert, in dem Menschen Jesus den Messias zu sehen, und darum das *οὔπω αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα* zur Folge hat, sondern auch die Art, wie er um seines Heilsmittlerthums willen nur durch das Todesleiden hindurch zu der ihm nach der Psalmstelle gewährten Erhöhung gelangen konnte. Schon dieser Gedankenzusammenhang verbietet es durchaus, *βλέπομεν* in irgend einem anderen Sinne zu nehmen als ganz synonym mit dem *ὁρῶμεν* 5; beide Male ist natürlich ein geistiges Wahrnehmen gemeint, aber ein auf Thatsachen gegründetes, wie sie eben durch das göttlich bestätigte Zeugniss der Ohrenzeugen (3. 4) verkündigt werden. — *Ἰησοῦν*) ist Apposition zu *τὸν—ἠλαττωμένον*, die unmöglich erst andeuten kann, dass die Psalmstelle auf den Messias gehe, was von vorn herein im Zusammenhange selbstverständlich ist und 8b zweifellos vorausgesetzt wird, vielmehr gerade ausdrückt, dass es sich jetzt um die Thatsache handelt, welche den Menschen Jesus in seiner tiefsten Erniedrigung zeigt. Daher die Nennung des Namens, den er in seinen Erdentagen geführt hat **). — *διὰ τὸ πά-*

---

*) Dabei ist der Streit ganz müssig, ob dabei an die geschichtliche Person Jesu gedacht sei, von der erst 9 geredet werde (Bl., de W. gegen Lün., Riehm), da ja der Verf., indem er die Psalmstelle messianisch deutet, sie auf Niemand anders beziehen kann, als auf die Person Jesu. Ganz willkürlich ist es, das *ὁρῶμεν* dahin zu betonen, als ob ihm zwar schon Alles unterworfen sei, wir aber es nur jetzt noch nicht sehen (Lün., vgl. dagegen Möller, v. Sod.).

**) Nur die Voraussetzung, dass jetzt erst die Anwendung der Psalmstelle auf Jesum gemacht werde, um zu zeigen, dass zwar noch nicht der ganze Inhalt derselben erfüllt sei, aber doch schon ein

θημα τοῦ θανάτου) tritt mit grossem Nachdruck vor das Partizipium, zu dem es gehört, sofern die im Psalmwort 7 in Aussicht gestellte Erhöhung des Messias nicht etwa erfolgt ist um seines gerechten Verhaltens im irdischen Leben willen (1 9), sondern weil er das Todesleiden erduldet hat, das sovielen, sicher auch unter den Lesern, den Glauben an Jesum als den Messias erschwerte. Mit grosser Feinheit verknüpft der Verf. das die ganze Tiefe seiner Erniedrigung constatirende Moment unmittelbar mit der im Ausdruck der Psalmstelle angedeuteten Erhöhung, die hier wie Phl 2 9 als Belohnung dafür erscheint, dass Jesus sich dem Todesleiden unterzogen hat; denn eben darum ist nicht der Tod als solcher, sondern das schmerzhafte Leiden genannt, das derselbe für ihn mit sich brachte *). — ὅπως) bedeutet, wie immer im Unterschiede von ἵνα (vgl. Kühner, Gramm. d. griech. Sprache [2]. § 553, 1. Anm.), die Absicht, welche durch das vorhergenannte Mittel erreicht wer-

---

Hauptstück, woraus das Uebrige von selbst folge (so gew., vgl. noch Lün.), lässt die plötzliche Erwähnung des Todesleidens unmotivirt erscheinen. Die Ansicht, dass βλέπειν den Begriff des mit Augen Sehens im Gegensatz zum geistigen Sehen schärfer als ὁρᾶν markire (v. Sod.), bewährt sich im biblischen Sprachgebrauch durchaus nicht. Der Wortstellung zuwider erklären Ebr., Del., dass wir Jesum als den unter die Engel Erniedrigten sehen, willkürlich Luth., Hltzh. dass wir den Erniedrigten in der Person Jesu sehen. Dass aber von Jesu als dem Gegenbild Adams gilt, was von keinem Menschenkinde in voller Wahrheit gilt, weil er der Anfänger des heilsgeschichtlichen Ausgangs ist (Hfm. u. seine Schule), ist ein völlig willkürlich eingetragener Gedanke.

*) Die Verbindung des διά mit ἠλαττωμένον (Semler nach Vätern) ist durch die Wortstellung schlechthin ausgeschlossen. Hfm., darin der consequenten Auffassung der Psalmstelle in ihrem Originalsinn treu bleibend, leugnet hier, wie 7, dass sich das ἐστεφανωμένον auf die Erhöhung Jesu beziehe, und findet darin nur die Berufsstellung „des fast Engelgleichen", der Heiland der Menschen zu sein. Darum kann er τὸ πάθημα τ. θανάτου nicht von dem Todesleiden Christi fassen, sondern von dem Leid des Todes, dem alle Menschen unterlagen und von dem er sie erlösen sollte (vgl. Hltzh.), worin ihm doch selbst Keil nicht folgen wollte, ohne zu sehen, dass damit jeder Versuch, die Stelle 6—8 in ihrem Originalsinne aufzufassen, hinfällig wird. Die für die bisherige Auffassung in der Anknüpfung des ὅπως liegende Schwierigkeit, welche Hfm. mit Recht urgirt, findet nur statt, so lange man übersieht, dass der Nachdruck des Satzes auf διὰ τὸ πάθ. τ. θαν. liegt, also nicht die Absicht der Erhöhung angegeben wird (vgl. selbst v. Sod.), sondern nur von dem Erhöhten (bem. das Part. Perf.) gesagt wird, dass er durch das Todesleiden seine Erhöhung sich habe erwerben müssen, damit so der im Folgenden angedeutete Rath Gottes erfüllt werde. Die Aelteren mussten das ὅπως entweder umdeuten (Erasm.: sodass) oder es auf ἠλαττ. beziehen (Beng., vgl. selbst Moll), was die Wortstellung unmöglich macht.

den soll, hier also dadurch, dass er nicht um irgend welcher Tugenden willen, sondern um seines Todesleidens willen gekrönt ward (s. die Anm.), wobei nach 7 vorausgesetzt ist, dass der Messias diese Krönung erlangen musste, also auch dasjenige auf sich nehmen, woran Gott dieselbe als Belohnung zu knüpfen beschlossen hatte. — χωρὶς θεοῦ) sagt mit Anspielung auf die Mk 15 34 erhaltene Ueberlieferung, dass er, von Gott verlassen, den Tod erlitten habe (Paulus, Zimmer a. a. O. 46f.). Es charakterisirt eben den Höhepunkt seines Todesleidens, dass er ohne die errettende oder ihm das Leiden lindernde Intervention Gottes, der sonst nur den Sünder in die Schrecken des Todesgerichts dahingiebt, den Tod leiden musste*). — ὑπὲρ παντός) zum Besten eines jeden. Darin findet man gewöhnlich den Universalismus des Verf. ausgedrückt, obwohl derselbe 16 ausdrücklich nur den Samen Abrahams als das Object der Erlösung ins Auge fasst, und darum nur an jeden Einzelnen gedacht werden kann, der zu dieser

*) Die Rcpt. hat nach fast allen Codd., Verss. u. vielen Vätern χαριτι θεου; doch hat die von Orig. ausdrücklich als die gewöhnliche der anderen vorgezogene, auch dem Hieron. bekannte, hin und her auch in Codd. der Versionen sich findende Lesart χωρις θεου (M, vgl. Treg. a. R.) an den Griechen Theod. v. Mopsv., Theodoret und Anastasius, wie den Abendländern Ambrosius, Fulgentius und Vigilius ausreichende Beglaubigung, welche zunächst zeigt, dass sie nicht von den Nestorianern herstammt. Die Vermuthungen, dass das zu 8 an den Rand geschriebene Glossem aus I Kor 15 27 (ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος) das χαριτι θεου in 9 verdrängt habe, dass man damit die Vorstellung ausschliessen wollte, als ob Gott in Christo gelitten habe, oder gar, dass man damit Gott selbst von dem ὑπὲρ παντός habe ausschliessen wollen, sind doch in der That kaum ernst zu nehmen, und die Lesart ist viel zu schwierig, um nicht ursprünglich zu sein. Die Lesart χάριτι θεοῦ ist aber auch exegetisch unhaltbar. Denn abgesehen davon, dass die χάρις θεοῦ bei unserem Verf. nicht wie bei Paulus das Heilsprinzip und somit die Ursache der Erlösung ist, sondern die durch die Erlösung wiedergewonnene Gotteshuld (vgl. Einl. § 2, 4), könnte dieselbe wohl die Ursache sein, dass er in den Tod dahingegeben wurde; aber unmöglich kann die persönliche Erfahrung des Todes Seitens Christi (das γεύεσθαι θαν.) Wirkung göttlicher Gnade sein, was durch die Annahme einer „änigmatischen Kürze" oder eines „kühnen Oxymoron" (v. Sod.) nicht widerlegt, sondern eigentlich nur zugestanden wird. Dass er aber einen Tod starb, in dem sich nicht göttlicher Zorn, sondern göttliche Gnade erzeigte (Hfm.), dass er kraft göttlicher Gnadenabsicht litt (Küb., vgl. Khl.) steht eben nicht da. Selbstverständlich kann das χωρὶς θεοῦ nicht besagen, dass er ohne Betheiligung seiner Gottheit (Theod. v. Mopsv., Ambr. u. bes. d. Nestorianer), was ja θεοῦ nicht heisst, oder dass er für Alle mit Ausnahme Gottes (Orig., Theod., Ebr., Ew., vgl. Beng.) den Tod erlitten habe, was ja sinnlos wäre. Dass es sich aber nicht bloss um einen ausmalenden Zug handelt (v. Sod.), ist oben gezeigt.

Gesammtheit gehört. Das Motiv dieses Zusatzes ist auch keineswegs, den Umkreis derer zu bestimmen, denen dieser Tod zu Gute kam, wie schon Hfm. bemerkt, sondern hervorzuheben, dass er zum Besten jedes Einzelnen erlitten wurde, weil jeder Einzelne diesen Tod leiden musste, wenn er nicht durch den Sühntod Jesu davon befreit wurde, also die Unerlässlichkeit seines Todesleidens darzuthun und so zu zeigen, warum er nur διὰ τ. πάϑ. τ. ϑαν. gekrönt werden konnte. — γεύσηται ϑανάτου) versinnlicht nach gut griechischem Sprachgebrauch die persönliche Erfahrung des Todes als ein Schmecken desselben. Grade in dem artikellosen ϑανάτου liegt angedeutet, dass er die ganze Bitterkeit dessen, was Tod ist und heisst, durchkosten musste, und diese liegt eben in der Gottverlassenheit, die der Sünder nicht mehr erfahren darf, nachdem sie Jesus in dem πάϑημα τοῦ ϑανάτου gekostet hat*).

2 10—18. Die Nothwendigkeit des Todesleidens. — In welchem Maasse in 9 der ganze Nachdruck auf διὰ τὸ πάϑ. τ. ϑαν. liegt, zeigt aufs Neue die Art, wie daran die ganze jetzt folgende Exposition anknüpft, welche das Gekröntoder Erhöhtsein des Messias ganz fallen lässt und nur den Leidensweg, der ihn zu diesem Ziele führte, rechtfertigt. — ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ) vgl. Eph 5 3: War der Kreuzestod Jesu den Juden, und darum leicht auch wieder den zum Rückfall neigenden Judenchristen eben darum ein Aergerniss (I Kor 1 23), weil es Gottes unwürdig schien, seinen Messias, von ihm verlassen (9), dem schimpflichsten Tode preiszugeben, so muss der Verf. zuerst hervorheben, wie es umgekehrt gerade Gott geziemte d. h. seinem Wesen angemessen war (vgl. de W.), dies zu thun. Wiefern aber sein Wesen dies forderte, sagt der Zusatz: δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα. Denn wenn um seinetwillen das All ist, also Alles seinen Zwecken dienen muss, und durch ihn das All ist, also nichts ohne sein Zuthun zu Stande kommt, so muss man bei Allem, was geschieht, und somit auch bei dem Todesleiden fragen, wiefern es ihm angemessen ist**). Es kann diese ausdrück-

*) Das ὑπὲρ παντός ist natürlich nicht mit Vätern neutrisch zu nehmen. Völlig grundlos bestreiten de W., Lün., Küb. u. A., dass mit dem γεύσ. die Bitterkeit dieser Erfahrung (Del., Krtz.) ausgedrückt ist. Den Conj. Aor. im Sinne von: damit er geschmeckt habe (Ebr.) zu nehmen, erklären alle Neueren für sprachwidrig (doch vgl. Joh 12 7. I Pt 4 6 und Möller), Keil für einzig sprachrichtig. Hier ist es bei der richtigen Fassung des Absichtssatzes in seiner Verknüpfung mit dem Vorigen jedenfalls nicht nothwendig.

**) Selbstverständlich ist bei αὐτῷ nicht an Christus gedacht, wie Aeltere wollten, das ἔπρεπεν geht nicht auf die Angemessenheit für

liche Hervorhebung nur ausschliessen wollen, dass das Geschick Jesu etwa durch die Uebermacht seiner Feinde herbeigeführt war und die Zwecke Gottes durchkreuzte (vgl. Hfm.), wie es ja dem Augenschein nach der Fall war und darum mit Recht so anstössig schien, weil nichts ohne ihn und nichts seinen Zwecken zuwider geschehen kann und darf. — *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα*) gehört zu dem aus *αὐτῷ* zu entnehmenden Subjekt des Infinitivsatzes. Diese Vernachlässigung der Attraction des Part. zu dem Dat. des Hauptsatzes (vgl. Act 15 22) ist gut griechisch (Kühner § 475, 2, b). Unmöglich kann nun das Part. Aor. eine dem *τελειῶσαι* vorhergehende Handlung ausdrücken (Luth. u. A.), da ja das Hingelangen zur himmlischen Herrlichkeit (7. 9) für alle Menschen erst mit der Endvollendung bei der Parusie eintritt*). Es findet ja aber auch überhaupt zwischen diesem *ἀγαγεῖν* und

---

seine Zwecke (Hfm., Krtz.), auch nicht zugleich (Lün.). Die beiden, durch die Wiederholung des *τὰ πάντα* so nachdrücklich auseinander gehaltenen Momente werden nur vermischt, wenn man sie mit Hfm. darauf bezieht, dass Alles den Grund seines Daseins in dem Willen Gottes und in göttlicher Willensthat hat. Das *δι' οὗ* steht keineswegs ungenau oder der Paronomasie zu Liebe für *ἐξ οὗ* (Lün.), da es sich gerade um die Gotteswirkung handelt, durch welche Alles zu Stande kommt, und zu einem Vorbehalt der Vermittelung durch den Sohn (1 2) hier gar kein Anlass war, wo eben davon die Rede ist, dass auch das Schicksal Christi Gottes Zwecken dienen und durch ihn herbeigeführt sein musste. Denn unmöglich können die Relativsätze sagen, warum Gott nichts seiner Unwürdiges gethan haben konnte (Lün.), oder warum das im Folgenden genannte Thun ihm angemessen war (Keil), oder dass durch das Werk Christi sich dieses *δι' ὅν* und *δι' οὗ* verwirklichte (Küb.).

*) Man muss dann eben willkürlich das *ἄγειν εἰς* von der gesammten heilsgeschichtlichen Vorbereitung (Krtz.), oder die *δόξα* selbst von der heilsgeschichtlichen Ehrenstellung (Hfm.) oder von einer Herrlichkeit des Zwischenzustandes (Zimmer a. a. O. S. 90) nehmen, was es nirgends bedeutet. Gemeint können schon wegen des folgenden *αὐτῶν* nur die sein, welche durch Christum Gottes Kinder werden, zumal von einer durch die Schöpfung gesetzten Gotteskindschaft (Krtz.) unser Brief so wenig weiss, wie das gesammte NT. Nur ist es freilich unmöglich, das Part. Aor. futurisch zu nehmen von dem, was Gott thun wollte, resp. zu thun im Begriff stand (Bl. nach Erasm., Grot. u. Aelteren, vgl., wie es scheint, v. Sod.), oder von dem, was in und mit dem *τελειῶσαι* stattfand (de W., Del., Keil, Küb.), wofür man sich auf Act 1 24. Mt 2 8 beruft, da nach dem *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν* das *ἄγειν εἰς δόξαν* zeitlich immer nur die Folge des *τελειῶσαι* ist. Unmöglich ist es auch, das *ἀγαγ.* zu *τ. ἀρχηγόν* (Win. § 45, 1, Ebr. nach Erasm., Heinr. u. A.) zu beziehen, was weder die Stellung des Participialsatzes, noch das ohne Frage Söhne Gottes bezeichnende *υἱούς*, noch die dann entstehende wesentliche Tautologie mit dem folgenden Ausdruck erlaubt.

dem τελειῶσαι gar kein Zeitverhältniss statt, vielmehr ist das τελειῶσαι ganz allein Objectsatz zu ἔπρεπεν, nicht ein in irgend einem Zeitverhältniss zu dem ἀγαγόντα stehendes. Es handelt sich lediglich darum, was Gotte, als er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, geziemte (vgl. Lün.: Causalangabe vom Standpunkte des Schriftstellers aus), weil eben angedeutet werden soll, wie zur Erreichung dieses Zweckes Gotte kein anderes Mittel als jenes τελειῶσαι geziemte. Der erste Fingerzeig für das Verständniss jener Andeutung liegt in dem τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν. Dieses enthält nämlich zweierlei, zunächst dass jene υἱοί, um zu Herrlichkeit geführt werden zu können, zuvor von dem Verderben errettet werden mussten, welches die Sünde über sie gebracht und welches sie gehindert hätte, zur Herrlichkeit zu gelangen, da es eben Gott nicht ziemt, den schuldbefleckten Menschen in seine Gemeinschaft aufzunehmen; sodann aber, dass er eines bedurfte, der, weil er selbst diesem Verderben entnommen, als der Anfänger (vgl. Act 3 15) einer Reihe solcher, die zu dieser Herrlichkeit gelangen, denselben den Weg zu diesem Ziele bereiten konnte, wie Christus nach der gesammten Lehre des Briefes durch seine Erhöhung das Gelangen der υἱοί zum Ziel der himmlischen δόξα ermöglicht hat (6 19f. 7 25f.) *). Dann aber ist klar, dass Christus dieser ἀρχηγός nur werden konnte, wenn er selbst an der Sünde, um deretwillen die Menschheit dem Verderben verfallen war, keinen Theil hatte; und dass das der Fall war, konnte sich nur bewähren, wenn er die schwerste Probe des Gehorsams und des Gottvertrauens bestand. Als diese erscheinen aber im ganzen Briefe die Leiden; und daher geziemte es Gott, der nach derselben in seinem heiligen Wesen begründeten inneren Nothwendigkeit, welche ihn nöthigte, keinen der vielen Söhne zur Herrlichkeit zu führen, ehe er nicht durch den Tod Christi vom Verderben errettet war (vgl. das ὑπὲρ παντός 9), diesen Anfänger ihrer Errettung διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Die Leiden erscheinen hier also nicht in ihrer Heilsbedeutung, wie das πάθημα τοῦ θανάτου 9, sondern als das Mittel, wodurch Christus Gelegenheit gegeben

*) Gewöhnlich identifizirt man das ἀρχηγός ganz willkürlich mit dem αἴτιος 5 9 (vgl. noch Küb., Khl., v. Sod.), obwohl in diesem Satz keine Hindeutung auf den Erlösungstod liegt. Das Geziemende liegt auch nicht darin, dass die Söhne, weil sie nicht Engel sondern Menschen waren, allein durch den Tod des Menschgewordenen erlöst werden konnten (Lün., Keil), oder mit Joh. Capp., Grot. darin, dass alle Söhne leiden mussten, was doch beides rein eingetragen wird. Ganz unklar ist hier v. Sod., welcher, weil ἀρχηγός gleich υἱὸς ἀνθρ. sei, behauptet, dass bei υἱοί ebenfalls ἀνθρώπου zu ergänzen ist.

werden sollte, vollkommen zu werden d. h. seine sittliche Vollkommenheit in der höchsten Probe zu bewähren*).

2 11ff. kann nur der Grundgedanke von 10 selbst begründet werden, dass es Gott geziemte, den Menschensohn (6) als den *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* für die vielen Söhne, die er zur Herrlichkeit führte, selbst durch Leiden zu vollenden, und zwar dadurch, dass die gleiche Abstammung beider erforderte, von beiden in gleicher Weise zu verlangen, dass sie, dem Verderben entronnen, die *τελείωσις* erlangten, ohne die keiner zur Herrlichkeit gelangen kann**). — *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι*) diese Bezeichnung der beiden nach dem Vorigen eng Zusammengehörigen (*τε—και*, wie 4), des *ἀρχηγός τ. σωτηρίας* und der *πολλοὶ υἱοί*, deutet an, wiefern troz jener gleichen Nothwendigkeit der *τελείωσις* die spezifische Verschiedenheit zwischen ihnen gewahrt bleibt. Denn jener ist es, welcher der sündhaften Weltgemeinschaft entnimmt, die das Verderben mit sich bringt, und diese werden durch ihn in das Verhältniss spezifischer Gottangehörigkeit versetzt, welches die Sohnschaft und die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit zur Folge hat. Dies *ἁγιάζεσθαι* wird nach der Lehre des Briefes bewirkt durch das Sühnopfer Christi, worauf aber hier so wenig reflektirt wird, wie bei der *σωτηρία* 10 auf ihre Vermittlung durch den Erlösungstod. Das *πάντες* hebt noch einmal sehr nachdrücklich hervor, dass von Allen insgesammt, welche gleicher Abkunft

---

*) Die Behauptung, dass das *τελειοῦσθαι* mit dem *δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανοῦσθαι* 9 identisch sei (Bl., Lün.) oder dieses wenigstens als die äussere Folge der inneren Vollendung mit einschliesse (de W., Riehm, Thol., Del., Küb.), dass es den Abschluss seiner Geschicke bezeichne, mit dem ihn Gott an das Ziel seines irdisch-geschichtlichen Daseins gebracht hat (Hfm.), oder die Vollendung seiner Heilsmittlerqualität (Krtz., Keil, Hltzh., v. Sod.), widerspricht dem durchgängigen Sprachgebrauche des Briefes ebenso, wie der einfachen Wortbedeutung. Auch die *πολλοὶ υἱοί* bedürfen alle der *τελείωσις*, nur dass sie bei ihnen als sündigen Menschen nur durch das Sühnopfer Christi beschafft werden konnte, während Christus durch die eigene sittliche Vollendung dazu gelangte.

**) Unmöglich kann 11ff. nur eine erläuternde Rechtfertigung des Ausdrucks *πολλοὺς υἱούς* bringen (Bl., de W., Lün., Moll, vgl. auch Thol., Ebr.), da der Participialsatz, in dem dies vorkommt, den Hauptgedanken des 10 zwar motivirte, aber doch nicht zu ihm als solchem gehörte; ebenso wenig aber nur die eigentlich erst in 14f. beginnende (Riehm, Krtz., Möller) und bis 18 sich erstreckende (Hfm., Keil) Begründung einleiten, da die 14ff. erörterte Heilsbedeutung des Todes Christi in 10 eben nicht ausgesprochen war. Die beiden Partizipia stehen rein substantivisch (gegen Riehm) und sind nicht allgemein zu nehmen, so dass sie mit Aelteren (vgl. noch Bisp.) auf das Verhältniss der ATlichen Priester zum Volke bezogen werden könnten.

sind, auch die gleiche τελείωσις zu verlangen war, wenn dieselbe auch natürlich von dem ἁγιάζων in anderer Weise erlangt wird, wie von den ἁγιαζόμενοι. Ob nun als diese Gesammtheit die von Adam stammende Menschheit (Hfm., Hltzh., Wörner nach Erasm., Beza u. Aelteren) gedacht ist oder das σπέρμα Ἀβραάμ (Beng.), darüber kann nur die Frage entscheiden, welche Gesammtheit dem Verf. bei seinen Erörterungen über das durch Christum gebrachte Heil als das nächste Object desselben vorschwebt; und da dies nach 1 1 die Nachkommen der Väter Israels, nach 2 1—4 die Hörer der urapostolischen Verkündigung sind, so ist nur das Letztere richtig, was durch 16 augenfällig bestätigt wird*). — δι' ἣν αἰτίαν) häufig in den Pastoralbriefen (II Tim 1 6): weswegen er (nämlich der ἁγιάζων) sich nicht schämt, sie (nämlich die ἁγιαζόμενοι) Brüder zu nennen. Darin liegt, dass es für ihn, den schon als ὁ ἁγιάζων unendlich über sie Erhabenen, eine Herablassung war, sich ihnen durch diese Selbstbenennung gleichzustellen, sofern er, obwohl als Mensch von Abraham stammend, doch aus einem ewigen gottgleichen Sein herstammt (1 3). Das Präsens steht, weil, wie das Folgende zeigt, das Verhalten des Messias nach dem beurtheilt wird, was man ihn

*) Das πάντες geht natürlich nicht auf die ἁγιαζόμενοι allein (Beng.) und ist daher auch nicht durch die Vielheit der υἱοί hervorgerufen (Del.). Gewöhnlich denkt man bei dem ἐξ ἑνός an die gleiche Abstammung von Gott, mag man dieselbe nun für die ἁγιαζόμενοι auf die Schöpfung (Thol., Krtz. nach Chrys. u. d. Meisten) oder auf die Wiedergeburt zurückführen (Grot., Bl., de W., Lün., Ebr., Del., Keil, Küb.), als natürliche oder geistliche fassen, wobei man für den ἁγιάζων immer irgend wie eine besondere Art der Sohnschaft vorbehält (weshalb Keil nach Chrys., Thdrt. in dem οὐκ ἐπαισχ. die διαφορὰ τῆς υἱότητος angedeutet findet), obwohl dies durch das πάντες (nicht ἀμφότεροι) ausgeschlossen wird und dann sicher die Gleichheit der Abstammung der ἁγιαζόμενοι mit ihm, aber nicht seine mit ihnen betont wäre. Schon Hfm. erinnert, wie viel natürlicher dann das unmissverständliche ἐξ αὐτοῦ geschrieben wäre. Ganz entscheidend aber ist die Thatsache, dass nirgendwo sonst im Briefe die Gottessohnschaft der Christen oder Christi auf eine Zeugung aus Gott zurückgeführt wird, weshalb eben die gewöhnlich angeführten johanneischen Stellen garnichts beweisen. Dieser Schwierigkeit will v. Sod., welcher meint, dass schon das blosse ἑνός die Beziehung auf Gott nahelegt, wie das δι' οὗ 10 und die folgenden Citate, entgehen, indem er das ἐξ ἑνός nur darauf bezieht, dass dies ihr gegenseitiges Verhältniss nach 9 seine Wurzel in der Gnade Gottes hat, Küb. dadurch, dass er sie nur zu einer Gesammtheit verbunden sein lässt, die auf einen als ihren Begründer zurückgeht. Dass beides nicht genügt, zu erklären, weshalb sie Christus seine Brüder nennt, liegt am Tage. Von einer neutrischen Ergänzung des ἑνός durch σπέρματος, αἵματος, γένους oder dgl. (Calv., Carpz. u. Aeltere) kann keine Rede sein. Vgl. auch Zimmer a. a. O. S. 98 ff.

noch heute in der Schrift AT's sagen hört. — 2 12f. λέγων) drückt unzweideutig aus, dass der Verf. den Messias in Ps 22 23 redend denkt, also den Psalm direkt messianisch fasst*). Wenn er denselben aber wörtlich nach den LXX, nur das διηγήσομαι mit dem zum Object passenderen (Hfm.) ἀπαγγελῶ vertauschend, sagen lässt: „ich will verkündigen deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde will ich dir lobsingen", so erhellt schon hier, dass es ihm nicht bloss auf die Bezeichnung der Abrahamskinder als seiner Brüder ankommt, sondern auf die Art, wie er in die Gemeinschaft mit ihnen völlig eingeht, an sie seine Verkündigung richtend, mit ihnen Gott preisend. Nur so begreift sich, wie der Verf. 13 damit zwei andere Aussprüche verknüpfen kann, die von jener Bezeichnung garnichts mehr, wohl aber den Ausdruck des Gottvertrauens und der Gehorsamswilligkeit enthalten, worin er sich mit seinen Brüdern Gott gegenüber ebenso gleichgestellt weiss, wie in der Pflicht, den Namen Gottes zu verkündigen und zu preisen. Bringt das aber die gemeinsame Abstammung mit sich, so schliesst das allerdings den Beweis ab, dass es Gott geziemte, ihn nun auch in jenem Gottvertrauen und Gehorsam durch Leiden zu bewähren und zu vollenden. Gemeint ist die Stelle Jes 8 17. 18, die aber durch das zweite καὶ πάλιν absichtsvoll

*) Hfm. behauptet auch hier, dass das Schriftwort dem Verf. nur in der Art anstatt eines Wortes Jesu dient, dass sein darin ausgedrücktes Verhältniss zu uns zugleich als eine in der heil. Schrift beurkundete göttliche Ordnung erscheint. Aber wie kommt der Verf. dazu, ein Wort, das David gesprochen, ohne weiteres Jesu in den Mund zu legen, da jener doch auch in seiner „heilsgeschichtlichen Stellung" immer ein völlig anderes Verhältniss zu seinem Volk hatte, als der Messias, da bei ihm von einer Herablassung, wenn er die Glieder desselben seine Brüder nannte, doch durchaus keine Rede sein kann? Ungleich einfacher nehmen die älteren christlichen Ausleger den Psalm mit unserem Verf. direkt messianisch, neuere, wie Del., Keil u. A., typisch prophetisch, obwohl jeder Nachweis fehlt, dass der Verf. sich die messianische Geltung des Psalms so vermittelt habe. Nach ihm hat der Prophet den Messias also reden gehört, woraus natürlich nicht folgt, dass dies vor seiner Menschwerdung stattfand (Krtz.), da ja die messianische Weissagung sich immer zunächst auf die irdische Erscheinung des Messias bezieht. Vollends die gekünstelte Art, wie Hltzh. aus der Situation des Psalmsängers die Anwendung der Stelle zu rechtfertigen sucht, beruht auf der grundfalschen Voraussetzung, dass der Verf. auf die geschichtlichen Beziehungen des Psalms irgendwie reflektirt habe. Es erhellt nicht einmal, dass ihm die anderen Aussprüche des Psalms, die man in der Kreuzigungsgeschichte erfüllt sah (2. 8f. 16f. 19), gegenwärtig waren; genug, dass er mit der christlichen Gemeinde den Psalm überhaupt für messianisch hielt.

getheilt wird, weil es eben zwei gesonderte Momente desselben Gedankens waren, welche der Verf. auf Grund der Stelle hervorheben will. Zur messianischen Deutung derselben hat ohne Frage das im Urtext fehlende, von den LXX eingeschaltete καὶ ἐρεῖ am Anfange von Jes 8_{17} Anlass gegeben, das die Worte einem Dritten in den Mund zu legen schien (gegen Küb.), weshalb auch auf die sonst gleichlautenden Worte in Jes 12_{2}. II Sam 22_{3} nicht reflektirt werden kann. Um das Moment, worauf es ihm ankommt, recht schlagend hervortreten zu lassen, lässt der Verf. die erste Hälfte des Verses fort, in der ohnehin das Haus Jacob, von dem Jehova sein Angesicht abwenden muss, als abtrünnig erscheint, während er gerade hervorheben will, dass der Messias mit den Nachkommen Abrahams gemeinsam Gott vertraut, betont dagegen durch das eingeschaltete ἐγώ noch einmal die Person des Redenden, was die Voranstellung des ἔσομαι vor πεποιθὼς (ἐπ᾽ αὐτῷ) nach sich gezogen hat. In dem ἰδοὺ ἐγώ aber (Jes 8_{18}) sieht der Verf. den Ausdruck der Bereitwilligkeit, mit dem sich der Messias Gott im Gehorsam zur Ausführung seines Willens zur Verfügung stellt (vgl. I Sam $3_{4f.\,6.\,8.}$ Lk 1_{38}), wie in dem Zusatz καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, dass er auch diese Gehorsamswilligkeit mit anderen Kindern seines Volkes theilt, die, sofern sie Kinder gleicher Abstammung mit ihm sind, ihm Gott gegeben hat, um ihm in der Ausrichtung seines Willens behülflich zu sein (vgl. Hfm.)*).

2_{14}ff. schreitet die Erörterung von der aus der gleichen Abstammung des Messias gefolgerten Gleichstellung desselben mit seinem Volk, dem er das Heil vermitteln sollte, zu einem weiteren Moment fort, das aus dieser Gleichstellung folgt, um

---

*) Unmöglich ist es, das erste καὶ πάλιν dem οὐκ ἐπαισχ. 11 parallel zu nehmen (Hfm., Keil, Zimmer a. a. O. 107), da man grammatisch nicht λέγει, sondern nur λέγων ergänzen kann, oder gar mit v. Sod. das zweite nicht auf ein neues Citat, sondern auf eine Wiederaufnahme des deswegen in die LXX eingeschalteten ἐγώ zu beziehen. Natürlich hat der Verf. die zwei zusammenhängenden Aussagen nicht bloss getheilt, um die Citate zu häufen (Lün.). Es bedarf all der weitschichtigen und künstlichen Gedankengänge nicht, durch welche z. B. Ebr., Del., Hfm., Keil, Hltzh. die Anwendung der Jesajastelle zu rechtfertigen suchen und die schon durch ihre bunte Verschiedenartigkeit zeigen, wie sie ohne jeden Halt im Text allein dem Witz der Ausleger entsprungen sind. Die παιδία sind natürlich nicht Kinder des Messias in irgend welchem Sinne (Calv. nach Vätern und den Aelteren bis Bisp., Küb.), auch nicht Kinder Gottes (vgl. noch Khl., v. Soden), wie alle, die das ἐξ ἑνός auf Gott beziehen, es nehmen müssen.

zu zeigen, wie dadurch sein Erlösungstod (9) ermöglicht und was durch denselben beabsichtigt sei. Denn zu diesem Zweck musste an der im Vordersatz von den *παιδία* 13 ausgesagten Beschaffenheit auch der Messias, der sich ihnen wegen der gemeinsamen Abstammung ganz gleichstellt, ebenfalls Antheil haben *). — *κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός*) Die Verbindung des *κοινωνεῖν* mit dem Gen. der Sache, die im NT schon vielfach mit der Construction mit dem Dativ der Person vermischt ist, ist die rein griechische; die Gemeinsamkeit des Antheilhabens liegt im Zusammenhang, aber nicht im Begriff. Abweichend von der gewöhnlichen Formel (I Kor 15 50) steht das *αἷμα* voran, weil die gemeinsame Abstammung zunächst die Gemeinschaft des Blutes herbeiführt, in dem die Seele und der Quell des Lebens ist, erst in zweiter Linie die Gemeinschaft der vom Blut erst belebten und dadurch beseelten materiellen Substanz der menschlichen Leiblichkeit. Das Perf. bedeutet lediglich den in jener Naturordnung von Anbeginn begründeten und fortdauernden Thatbestand, in den Jesus eintrat; daher es von ihm im Rückblick auf seine abgeschlossene geschichtliche Erscheinung (Aor.) heisst, dass auch er an denselben Bestandtheilen der sinnlichen Menschennatur Antheil empfing (*καὶ αὐτὸς—μετέσχεν τῶν αὐτῶν*). — Das *παραπλησίως* (*ἅπ. λεγ.* im NT) heisst allerdings nur: auf ganz nahekommende Weise, aber sowohl sprachgebräuchlich als nach der Intention des Kontextes soll es jede sachlich erhebliche Unähnlichkeit ausschliessen (Hfm.) und nur andeuten, dass das

---

*) Das *ἐπεί* (Lk 1 34) ist eine Lieblingspartikel unseres Briefes; sie findet sich in ihm fast ebenso häufig, wie in allen Paulinen zusammen. Hfm. hat vollkommen Recht, dass die absichtsvolle Wiederaufnahme des *τὰ παιδία* entscheidend beweist, wie dieselben 13 nicht als Gotteskinder oder Kinder des Messias, sondern nur als Kinder gleicher menschlicher Abkunft gedacht sind; denn nicht als jene, sondern nur als diese haben sie ja Theil an Fleisch und Blut, womit aufs Neue die gangbare Fassung des *ἐξ ἑνός* 11 als unmöglich dargethan ist. Trotzdem aber kann dies nicht aus 13 gefolgert werden, wie Möller, Hfm., Holtzh., Khl. u. A. annehmen, wo ihre gemeinsame Abstammung eben nicht erwähnt war; und der Rückgang auf 11a (vgl. noch Lün.) ist unmöglich, weil alles Folgende von *δι' ἣν αἰτίαν* an doch nicht bloss jenen Gedanken exponirt, sondern über ihn hinausführt. Auch war ja dort immer nicht die menschliche Abstammung als solche, aus der allein das *κεκοινώνηκεν αἵματος κ. σαρκός* folgen könnte, sondern die gemeinsame Abstammung des Messias mit ihnen ausgesprochen. Der Gedanke des Vordersatzes ist also immer nur eine dem Verf. selbstverständliche Voraussetzung, unter welcher er aus 12f. eine Folgerung zieht. Eine blosse Wiederaufnahme des Begriffes der *παιδία* könnte das *οὖν* nur ausdrücken, wenn es hinter diesem Worte stände.

Antheilhaben an Blut und Fleisch für den ewigen Gottessohn etwas anderes ist, als für die anderen Menschenkinder (vgl. Keil), wenn auch darauf in diesem Zusammenhange nicht weiter reflektirt wird *). — *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου*) geht auf die göttliche Absicht, welche bei dem geschichtlich gewordenen Thatbestand obwaltete (vgl. v. Sod.), sofern nur einer, der an Blut und Fleisch Antheil hat, sein Blut vergiessen und sterben kann. Damit erst kehrt die Erörterung zu dem schon 9 angedeuteten Zweck des Todes Christi zurück, der aber hier von einer ganz anderen Seite her aufgefasst wird. — *τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου*) Gemeint ist, wie der Verf. selbst hinzufügt, der Teufel (*τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον*). Die Gewaltübung des Teufels über den Tod, der von Gott dem Sünder als Strafe gesetzt ist, kann nur darin bestehen, dass er sich desselben als Mittel bedient, um den Sünder in seine Gewalt zu bekommen und ihn dem Verderben zu überliefern, dem er selbst verfallen ist (vgl. Riehm). Wie es kam, dass Christus durch seinen Tod den Teufel dieser bisher von ihm ausgeübten Gewalt beraubte und so entmächtigte, ohnmächtig machte (*καταργ.*, Lieblingswort des Paulus), ist nicht gesagt; aber nach dem Kontext ist klar, dass der, welcher durch Leiden vollendet war (10) und gerade um seines Todesleidens willen gekrönt ward (9), nicht durch den Tod der Gewaltübung des Teufels verfallen konnte und ihm so zum ersten Mal eine Macht nahm, die er bis dahin unbestritten besessen hatte. Und daraus, dass es der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* (10) war, durch den dies geschah, folgt von selbst, dass dieser Erfolg sich in seiner Wirkung auf alle erstreckte, die er zur Errettung führte; denn als der *ἁγιάζων* (11) hatte er ja die Voraussetzung vernichtet, unter der allein der Tod dem Teufel Mittel seiner Gewaltübung werden konnte, nämlich die Sündenschuld **).

---

*) Die Ergänzung des *κεκοιν.* durch *ἀλλήλοις* (Bl., Hfm.) ist durchaus nicht erforderlich, und das Perf. darf nicht verleiten, den Verbalbegriff in den des Theilhaftiggewordenseins (Bl., de W., Del.) umzubiegen. Die Rcpt. stellt nach KL die gewöhnliche Wortordnung (*σαρκ. και αιμ.*) her. Das *αἷμ.* steht nicht voran mit Beziehung auf das Blutvergiessen im Tode (Del.). Das *παραπλ*, das allerdings nicht: gleichermassen (de W., Del., Holtzh. nach Luth.) übersetzt werden darf, soll nicht auf einen noch zurückbleibenden Unterschied hinweisen (Lün., Ebr., Moll. Wörn., Keil nach Aelteren, vgl. v. Sod.: nicht Gleichheit, sondern nur Gleichartigkeit). Die Sündlosigkeit Christi (Lün.) hat damit garnichts zu thun. Durch den Absichtssatz darf man sich nicht verleiten lassen, dem *μέτεσχεν* die Vorstellung unterzuschieben, dass er Blut und Fleisch annahm (Del., Ebr., Krtz.), da es sich ja nicht um die Absicht Christi handelt.

**) Dass *τ. θανάτου* nicht seinen Tod bezeichne, ist eine nur durch Hfm.'s Missdeutung des *διὰ τὸ πάθ. τ. θαν.* 9 herbeigeführte

Daher fügt 15 mit *καί* als zweiten Erfolg, der durch seinen Tod beabsichtigt war, an die Befreiung von der Todesfurcht, deren Stachel eben darin lag, dass man durch den Tod dem Teufel zu verfallen fürchten musste. Das *ἀπαλλάξῃ* (vgl. Lk 12 58. Akt 19 12) steht absolut und bedarf keiner Ergänzung (gegen Grot. u. Aeltere), weil aus der Bezeichnung des Objekts von selbst erhellt, wovon sie befreit werden mussten. Das *τούτους* vergegenwärtigt die Jesu seit 11f. entgegengesetzten Stammgenossen, die allesammt (*ὅσοι*, vgl. Hofm.) durch Furcht vor dem Sterben (*φόβῳ θανάτου*) das ganze Leben hindurch (*διὰ παντὸς τοῦ ζῆν*) einer Knechtschaft verfallen waren (*ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*), nämlich eben der Knechtschaft der Todesfurcht *). — 2 16. *οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται*) begründet, weshalb der Verf. die, auf deren Befreiung es abgesehen war, allesammt als der Todesfurcht Geknechtete bezeichnen konnte. Denn doch wohl nicht solcher Wesen, wie es Engel sind, die als *πνεύματα* (1 14) dem Tode überhaupt nicht unterworfen sind und darum auch von Todesfurcht nichts wissen, nimmt er sich an. Das Präsens steht zeitlos von dem, was sein Erlöserberuf mit sich brachte, nach welchem er, wie der Gegensatz mit nachdrücklicher Wiederholung hervorhebt, sich des Samens Abrahams annimmt (*ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται*). In einem Zusammenhange, in welchem das *τούτους* eben auf diejenigen zurückwies, welche mit ihm von gleicher Abstammung (11) und allesammt der Todesfurcht geknechtet waren, wenn er, der *ἁγιάζων*, sie nicht davon befreit hätte, kann *σπέρμα Ἀβρ.* nur das

---

Spitzfindigkeit, da er selbst zugeben muss, dass der so ermöglichte Tod ihm nur Mittel zur Ausführung der göttlichen Absicht werden konnte, indem er ihn erlitt. Dass der Teufel die Menschen zur Sünde verführt und damit in den Tod bringt (so gew., vgl. noch Lün., Keil, v. Sod.), ist hier offenbar nicht gesagt; dass er selbst die Macht hat zu tödten und also gewissermaassen hier als der Todesengel erscheint, ist gänzlich unbiblisch. Ebr. fasst den Gen. als Gen. subj., vielleicht theilweise auch Hfm., der hier sehr unklar ist.

*) Nicht wie allumfassend diese Befreiung war (Ebr.), ist gesagt (das wäre *πάντας ὅσοι*), aber auch nicht, dass er nur die im Relativsatz Charakterisirten befreite, wie gross auch ihre Zahl war (das wäre das einfache *ὅσοι*). Man kann auch nicht sagen, dass *τούτους* auf *παιδία* zurückweist (Böhme, v. Sod.). Gegen die Wortstellung verbanden Aeltere *φόβῳ θανάτου* mit *ἔνοχοι* und *δουλείας* mit *ἀπαλλάξῃ* (vgl. Böhme). Zu *ἔνοχος* c. Gen. vgl. Mk 3 29. 14 64. Der artikulirte Infinitiv (*τοῦ ζῆν*), der gewählt ist, um deutlicher auf das diesseitige Leben hinzuweisen, ist ganz substantivirt und kann daher mit dem Adj. verbunden werden, was auch bei Griechen vorkommt (Aeschines, dial. 3 4: *εἰς ἕτερον ζῆν*). Dass *δουλ.* das sklavische Verhältniss zu Gott überhaupt bezeichne (Küb.) ist kontextwidrig.

leiblich von Abraham stammende, dem Tode verfallene Geschlecht bezeichnen*). Es folgt daraus ebenso zweifellos, dass der *εἷς* 11 nur Abraham sein kann, wie hier klar wird, dass die eigentümliche Art, in der 14f. (im Unterschiede von 9) die Absicht des Todes Christi beschrieben wird, dadurch bedingt ist, dass die Leser über der Todesfurcht, die ihnen die Verfolgungen erregten, vergessen hatten, wie der Tod Christi, an dem sie wieder Anstoss zu nehmen geneigt waren, gerade dazu hatte dienen sollen, sie von aller Todesfurcht zu befreien.

2 17f. leitet mit dem unserem Verf. so geläufigen *ὅϑεν* (vgl. Act 26 19) aus der Thatsache, dass Christus sich des unter die Todesfurcht geknechteten Samens Abrahams annimmt, ab, dass er deshalb der Natur der Sache nach (*ὤφειλεν*) in allen Stücken (*κατὰ πάντα*) den Brüdern, wie hier der Same Abrahams bezeichnet wird, gleich werden musste. Dass es sich dabei nicht um Brüder in irgend einem metaphorischen Sinne handelt, erhellt daraus, dass das betonte *κατὰ πάντα* auf Alles geht, was über die Blutsgemeinschaft hinaus die Folge der mit ihr gegebenen Menschennatur als solchen ist, wie er sie von dem gemeinsamen Stammvater ererbt hat, insbesondere die gleiche Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit. Eben darum kann das *ὁμοιωϑῆναι* hier erst

*) Jede Deutung desselben auf die Gemeinde der heilsgeschichtlichen Verheissung, die jetzt die christliche ist, d. h. auf die Christengemeinde als solche, die doch jedenfalls erst Same Abrahams werden kann, wenn er sich ihrer angenommen hat, ist also aus rein exegetischen Gründen ganz unmöglich (vgl. Einl. § 3 2). Dass der Ausdruck *σπέρμα Ἀβρ.* eingeführt sei, um die Einführung des Hohepriesterbegriffs 17 vorzubereiten und zugleich den Anspruch auf Erfüllung der Verheissung (den übrigens nur der Same Abrahams im eigentlichen Sinne besass) anzudeuten (v. Sod.), ist eine leere Ausflucht. Von einer Fortsetzung der Beweisführung, wie nothwendig die Menschwerdung Christi war (so gew., vgl. noch de W., Lün.), kann keine Rede sein. Das echt klassische *οὐ δήπου* (*ἅπ. λεγ.* im NT) heisst nicht: nirgend (Luth. u. Aeltere), wobei man daran dachte, dass nirgends im AT etwas davon gesagt ist (vgl. noch Ebr.), sondern führt mit ironischer Feinheit eine ja doch sicher allgemein bekannte Wahrheit ein (Kühner § 501 1). Wenn *ἐπιλαμβάνεσϑαι* (bes. häufig bei Lk) „anfassen" heisst, so ist es doch blosse Spielerei, hier auf diese sinnliche Grundbedeutung zu dringen (vgl. noch Keil), wohl gar mit willkürlicher Eintragung einer ausgereckten Hand aus 8 9 (Hfm.), da der Kontext zeigt, dass nur von einem helfenden Anfassen d. h. Sichannehmen die Rede ist. Die patristische und dogmatistische Exegese fand hier völlig wortwidrig den Gedanken, dass Christus nicht Engel- sondern Menschennatur angenommen habe. Die Frage, ob jede Theilnahme der Engel am Erlösungswerk hiemit verneint sei und ob Christus nur des Abrahamssamens sich angenommen habe (vgl. Lün. gegen Hfm., Del., Moll), liegt dem Kontext gänzlich fern.

recht nur ein völliges Gleichgemachtwerden (vgl. Act 14 11) bezeichnen, was auch allein dem bekannten Sprachgebrauch des Wortes in den Evang. entspricht. Um aber zu zeigen, warum es in der Natur der Sache liegt, dass wer sich des Samens Abrahams annehmen will, ihm in allen Stücken gleich sein muss, weist der Verf. nochmals auf den Zweck hin, um dessen Erreichung es sich handelte (*ἵνα*). In diesem Absichtssatz wird zunächst nur festgestellt, dass er das Mitgefühl für das Elend der Brüder (*ελεημ.* wie Mt 5 7), das ihn treibt, sich ihrer anzunehmen (16), nicht haben würde, wenn er nicht fähig gewesen wäre, ihr Leiden und ihre Versuchungen aus eigener Erfahrung kennen zu lernen *). Er sollte aber nicht nur barmherzig sondern auch, was seine Stellung zu Gott anlangt (*τὰ πρὸς τ. θεόν*), ein treuer d. h. seine Pflicht allezeit erfüllender Hoherpiester sein. Eben weil der Begriff eines Gott in Treue dienenden Hohepriesters mit dem Zwecke seines *ὁμοιωθῆναι τοῖς ἀδελφοῖς* zunächst nichts zu thun zu haben schien, fügt der Verf. hinzu *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*. Gehörte nämlich zu der Treue in der Ausrichtung seines hohepriesterlichen Berufes, dass er sühne (*ἱλάσκ.* Med., wie Ps 65 4) d. h. sühnend bedecke die Sünden des Volkes, d. h., wie überall im Briefe, des Volkes Gottes, zu dem also auch hiernach die Brüder, denen er gleichgemacht ist, gehören, und konnte dies nur dadurch geschehen, dass er sein Leben zum Sühnopfer hingab, so erhellt auch hier, dass nur einer, der in Folge der eigenen Erfahrung der Versuchungen ein Mitgefühl mit dem Volke haben konnte, das unter den Versuchungen, denen es unterlag, mit Sünden befleckt war, bereit sein konnte, auch diese Pflicht des Hohe-

---

*) Das *ωφειλεν* geht in diesem Zusammenhange nicht auf die Pflichtmässigkeit (Del., Khl.). Der Gedanke kehrt keineswegs bloss zu 14 zurück (Lün.) weder im Hauptsatz, in dem es sich keineswegs bloss um Blutsgemeinschaft handelt, noch in dem Absichtssatz, in welchem zunächst garnicht vom Tode Jesu die Rede ist und, wo nachher derselbe vorausgesetzt wird, er unter einem völlig andern Gesichtspunkt erscheint als 9. 14f. Dem *κατὰ πάντα* gegenüber kann das *ομοιωθ.* am wenigstens auf eine zurückbleibende Unähnlichkeit (Lün.: die Sündlosigkeit) Christi reflektiren. Wenn es auch die Wortstellung nicht unbedingt ausschliesst, beide Adj. zu *ἀρχιερεύς* zu ziehen (Beng., Ebr., Del., Ew., Moll, Krtz., Hfm., Keil, Hltzh., v. Sod.), so legt sie es doch entschieden näher, das *ἐλεήμων γένηται* ganz für sich zu nehmen (Luth., Bl., de W., Thol., Khl.); und dies wird unbedingt nothwendig, dadurch dass *πιστός* nicht wie *ἐλεήμων* ein Verhalten gegen die Brüder bezeichnen kann, wie z. B. seine Zuverlässigkeit (Ebr., Hltzh. nach Aelteren), und umgekehrt *τὰ πρὸς τ. θεόν* garkeine Beziehung zu *ἐλεήμ.* hat (gegen Hfm., Keil u. A.).

priesters, treu zu erfüllen *). — 2 18. ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς) begründet, woher es zur Erreichung des 17 angegebenen Zweckes nothwendig war, dass er seinen Brüdern in Allem gleichgemacht wurde durch den Hinweis auf seine Leiden und Versuchungen. Das ἐν ᾧ (gleich ἐν τούτῳ ὅ) heisst: auf Grund dessen, was er gelitten hat, und das Perf. steht, weil die abgeschlossene Thatsache seines Leidens eben als eine ihm stets gegenwärtige und für das δύναται des Hauptsatzes wirksame in Betracht kommt (vgl. Keil). Dabei ist natürlich sein Todesleiden (9) eingeschlossen, aber auch nur mit eingeschlossen in all sein Leiden (10), in dem er durch die Theilnahme am allgemeinen Menschenschicksal die Gleichheit mit seinen Brüdern erprobt hat. Aber nicht auf das Gelittenhaben als solches kommt es an, sondern darauf, dass er litt, indem er selbst versucht ward, durch Aufgeben seiner ihm von dem Willen Gottes vorgeschriebenen Berufsthätigkeit sich dem Leiden zu entziehen **). — τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι)

---

*) Die Idee des Hohepriesterthums Christi, die in dem Briefe eine so hohe Bedeutung gewinnt, tritt hier zwar zum ersten Male auf, aber keineswegs als eine den Lesern noch unbekannte (vgl. zu 3 1), sondern als etwas durchaus Selbstverständliches (vgl. Hfm.). Grade darum aber liegt der Nachdruck nicht, wie Hfm. will (vgl. auch v. Sod.), darauf, dass er Hohepriester werden sollte, sondern es soll hervorgehoben werden, wie selbst seine Treue gegen Gott in der Erfüllung der hohenpriesterlichen Pflicht ein Thun erforderte, zu dem er ohne solches Mitgefühl sich nicht entschlossen hätte. Sprachlich schliesst sich das εἰς τὸ ἱλάσκ. genau wie der Acc. der näheren Bestimmung (τὰ πρὸς τὸν θεόν) an πιστὸς ἀρχιερεύς, was darum angeht, weil es sich ja eben um das Werden eines Hohepriesters in dieser Beziehung und zu diesem Zwecke handelt. Dass Christus nicht erst durch seine Erhöhung zum Himmel Hohepriester geworden ist, wie Bl., Krtz. nach Socin, Schlichting, Schulz behaupteten, folgt schon hier daraus, dass ja jenes κατὰ πάντα ὁμοιωθῆναι sich doch nur auf die Zeit seines irdischen Lebens bezieht, wo er an Blut und Fleisch der Abrahamskinder Theil hatte (14), also das dadurch ermöglichte Hohepriesterwerden in dieselbe Zeit fallen muss.

**) Ob man das ἐν ᾧ in ἐν τούτῳ ὅτι auflöst (so gew., vgl. Lün.), bleibt sich in der Sache gleich (vgl. Hfm., Keil), da auch dies heissen würde: auf Grund dessen, dass. Falsch wird die Auflösung des ἐν ᾧ in ἐν τούτῳ ὅ nur, wenn man übersetzt: worin, oder: in welchem Bereich (Luth. u. Aeltere, vgl. noch Krtz., Wörner), weil dadurch willkürlich das δύναται auf solche Leidenszustände der Brüder, welche den seinen gleich waren, eingeschränkt wird. Gekünstelt Bl.: in dem, was er gelitten hat, selbst versucht, und Ebr.: worin versucht seiend er gelitten hat. Hfm., der das πέπονθεν speziell auf das Leiden bezieht, das er zur Sühnung der Sünde gelitten hat (doch vgl. auch Khl., v. Sod.), will, um den Hauptnachdruck darauf zu legen, αὐτὸς πειρασθείς von πέπονθεν lostrennen und mit δύναται verbinden. Ein wesentlicher Sinnunterschied entsteht dadurch nicht; denn das αὐτός

bezieht sich auf jede Hilfe, die er ihnen leistet (βοηϑ., wie Act 16 9), um die Versuchungen, in denen sie stehen, zu überwinden. Wenn ihn die Leiden, durch die er selbst versucht ward, zu solcher Hilfsleistung befähigen, so folgt daraus, dass die noch gegenwärtigen Versuchungen der Brüder hauptsächlich durch die Leiden, die sie zu erdulden hatten, herbeigeführt sind. Dann aber ist klar, warum der Begründungssatz über die allgemeine Erlöserqualifikation und die spezielle Befähigung zur treuen Erfüllung seines hohepriesterlichen Berufes, die 17 als Zweck des ὁμοιωϑῆναι genannt waren, hinausgeht. Wie 14f. die Wirkung des Todes Christi mit Rücksicht darauf beschrieben war, dass die Leser wieder von Todesfurcht ergriffen waren, so wird hier als Grund dafür, dass er in seinem versuchungsvollen Gelittenhaben, an dem sie Anstoss zu nehmen geneigt waren, bis zur völligen Gleichheit mit den Brüdern erniedrigt werden musste, gerade darauf hingewiesen, dass er nur in Folge dessen auch ihnen in den Leidensversuchungen, die sie betroffen hatten, Beistand leisten kann (vgl. Hfm.) *). So leitet der Schluss der lehrhaften Erörterung von selbst zu der nun folgenden Ermahnung über.

Kap. 3.

3 1—6. Ermahnung zur Treue gegen den treuen Hohepriester**). — ὅϑεν) bezieht sich nicht auf Kap. 1 u. 2 (so gew.), da ja Kap. 1 seine Nutzanwendung in 2 1—4 gefunden

---

ist immer durch den Gegensatz zu dem folgenden πειραζομένοις hervorgerufen, und auch bei seiner Verbindung wäre das πειρασϑείς keineswegs ein „nebensächliches" Moment, sondern würde mit Nachdruck das Moment, auf das es bei dem πέπονϑεν ankam, wieder aufnehmen und an die Spitze stellen. Aber diesen Nachdruck empfängt es auch durch seine Stellung am Schluss des Relativsatzes, wo es von selbst zum Hauptsatz überleitet (vgl. Lün.).

*) Das δυναται darf nicht irgendwie mit dem Begriff der Geneigtheit vertauscht (Grot.) oder verbunden werden (de W.). Ganz willkürlich ist es, das βοηϑεῖν, das übrigens nach der Lehranschauung unsers Briefes nicht durch den Geist vermittelt ist (gegen Lün.) mit dem ἱλάσκ. τ. ἁμαρτ. zu identifiziren (Krtz.) oder auch nur als die andere Seite seines hohepriesterlichen Berufes zu fassen (vgl. bes. Keil), was hier wenigstens nicht angedeutet ist.

**) Vgl. zu diesem Abschnitt Otto, Der Apostel u. Hohepriester unsers Bekenntnisses. Lpz. 1861.

hat (vgl. Hfm.), sondern auf das unmittelbar Vorangehende (vgl. Khl.), das freilich nur den Abschluss des 2 5—16 Erörterten bildet (vgl. das ὅθεν 2 17). Weil Christus barmherzig und ein treuer Hohepriester geworden ist, der, selbst durch Leiden versucht, den in Versuchung Stehenden beistehen kann (2 17f.), darum wendet sich nun der Verfasser an seine Leser mit seiner Ermahnung, und zwar zum ersten Male mit direkter Anrede *). Daraus folgt aber aufs Neue evident, dass Kap. 1 mit seiner Nutzanwendung 2 1—4 als blosse Einleitung gedacht ist und die Erörterung des eigentlichen Briefes erst mit 2 5 begonnen hat. — ἀδελφοὶ ἅγιοι) appellirt an die christliche Brudergemeinschaft, in der die Leser mit ihm stehen, weil eben nichts Anderes als diese ihm das Recht giebt, sich mit einer Ermahnung an sie zu wenden. Das ἅγιοι besagt aber, dass damit eben nicht eine auf gemeinsame Abstammung sich gründende gemeint ist, wie sie in der Welt die Menschen mit einander verbindet, weil die Leser von der Welt gesonderte und Gott geweihte Brüder sind. Dann wird aber die Apposition dazu (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι) besagen, dass sie eben als Theilnehmer an einer himmlischen Berufung das geworden sind, als was sie von dem Verf. angeredet werden. Wie μέτοχος mit dem Gen. der Person Genosse heisst (1 9), so bezeichnet es mit dem Gen. der Sache natürlich die Theilnahme an derselben. Da aber die Berufung, an der sie mit Theil empfangen haben, vom Himmel her ergangen ist (vgl. Phl 3 14) und darum ihnen die Anwartschaft auf die himmlische Gemeinschaft mit Gott giebt, sind sie durch dieselbe von der profanen Welt ausgesondert zu Gottes speziellem Eigenthum. Damit sind denn auch freilich besondere Verpflichtungen für sie verbunden, die ebenso von ihnen fordern, seiner Ermahnung zu folgen, wie ihn die Brudergemeinschaft mit ihnen zu dieser berechtigte **). — κατανοήσατε) häufig bei Lk (vgl. Ev. 12 24. 27), bezeichnet: sein Augenmerk worauf richten, etwas auf-

*) Nur weil man dies gänzlich übersah, konnte man auf den unglücklichen Gedanken kommen, dass hier die Erhabenheit Christi über Moses dargelegt werde, wie Kap. 1. 2 über die Engel (so gew., vgl. Lün.), als ob es irgend einen Sinn hätte, jene noch erörtern zu wollen, wenn diese feststand. Ebenso wenig freilich kann der Abschnitt „Darlegung der Bedeutung des 2 17 gewonnenen Themas" (v. Sod.) sein, da ja der Begriff des Hohenpriesters aus Kap. 2 nur ebenso aufgenommen ist, wie der des ἀπόστολος aus Kap. 1, das Folgende aber weder an den einen, noch an den andern, sondern an den der Treue (2 17) anknüpft, was natürlich sich nur aus den Motiven der folgenden Paränese erklärt (vgl. Kluge).

**) Die Bezeichnung als ἀδ. ἀγ. blickt also nicht auf 2 11 zurück (vgl. Moll u. A.), weil man weder bei ἀδελφ. an die dort hervorge-

merksam betrachten. Es ist aber nicht gesagt, dass sie Jesum in der Funktion des ἀπόστ. καὶ ἀρχιερ. aufmerksam betrachten sollen, weil diese Bezeichnung weit über das hinausgeht, was in dem Gedanken, an welchen das ὅθεν anknüpft, enthalten ist, sondern sie sollen ihn in der Eigenschaft betrachten, welche 2 von ihm ausgesagt wird (Hfm., Keil). Es wird nur vorher Jesus, von dem dieselbe ausgesagt, bezeichnet als der, welcher Apostel und Hohepriester zugleich ist (Bem. die Verbindung beider Bezeichnungen unter einem Artikel). Das τὸν ἀπόστολον geht weit über das hinaus, was 2 17f. gesagt, auf Kap. 1 zurück, wo er als der Gottgesandte, in dem Gott zur messianischen Zeit geredet hat, charakterisirt war (1 1), welcher selbst über die himmlischen Gottgesandten hoch erhaben ist (1 4. 14). Erst das καὶ ἀρχιερέα knüpft an 2 17 an, soll aber mit ἀπόστ. verbunden gedacht werden, weil aus dieser doppelten Berufsstellung erhellt, wie hochbedeutsam die Eigenschaft der Treue ist, auf die er ihre Aufmerksamkeit richten will. — τῆς ὁμολογίας ἡμῶν) vgl. I Tim 6 12f., ist Gen. subj.: der der Inhalt unseres Bekenntnisses ist, den wir bekennen (vgl. Khl., Küb.). Wie wir schon zu 2 17 sahen, dass der Verf. nicht etwa ihnen erst das Hohepiesterthum Christi verkündigen will, so erinnert er hier die Leser, dass sie als Christen im Unterschiede von ihren ungläubigen Volksgenossen Jesum als den Gottgesandten und Hohepriester bekennen, weil daraus von selbst folgt, dass sie seine an ihn anknüpfende Ermahnung befolgen müssen *). Zu dem appositionellen Ἰησοῦν vgl. 2 9.

---

hobene gemeinsame Abstammung von Einem Stammvater denken kann (wie Chr. Fr. Schmid, theilw. auch Kluge), geschweige denn an das Bruderverhältniss mit Christo (wie Mich. u. Aeltere, theilw. noch Del.), noch bei ἅγιοι an den dort hervorgehobenen Akt des ἁγιάζειν (Hfm., Khl.). Das ἐπουρ. kann nur bezeichnen, dass der Akt der Berufung im Himmel ergeht, und nicht, was ganz unexegetisch, zugleich, dass er zum Besitz der himmlischen Güter beruft (so gew. vgl. noch Küb.), vollends nicht das Letztere allein, das im Ausdruck ἐπουρ. garnicht liegt (Khl., v. Sod., die sogar an den αἰὼν μέλλων 6 5 denken). Von einem Beruf, den sie im Gegensatz zu ihrem irdischen überkommen haben könnten (Hfm.), sagt der Ausdruck κλῆσις ebensowenig.

*) Dass die nachdrückliche Berufung auf „das Bekenntniss" eine Entwicklung des Christenthums zeigt, durch welche man genöthigt war, das ihm Eigenthümliche Angriffen von aussen her gegenüber zu formuliren (v. Sod.), ist also gänzlich kontextwidrig. Die Bezeichnung Jesu als ἀπόστολος blickt keineswegs auf die folgende Vergleichung mit Moses hinaus (Hfm., Keil, Wörn., vgl. dagegen de W.). Der Gen. τ. ὁμολογίας kann unmöglich Gen. obj. sein und den bezeichnen, der von Gott gesandt war, unser Bekenntniss ins Werk zu setzen (Bl., Lün., Krtz., Keil), wozu schon das κ. ἀρχ. ganz und garnicht passt,

3 2. πιστὸν ὄντα) ist als Objektsprädikat zu κατανοήσατε zu fassen, welches ganz wie Röm 4 19 sagt, als was Jesus mit Aufmerksamkeit betrachtet werden soll, wie auch aus der Anknüpfung des ὅθεν an die Aussage über den πιστὸς ἀρχιερεύς 2 17 erhellt*). Darauf geht also die Ermahnung des Verf. aus, dass die Leser in der Versuchung zum Abfall, in welcher sie stehen, auf die Treue Christi ihr Augenmerk richten sollen, um sich selbst zu treuem Ausharren zu stärken; denn seine Treue als ἀπόστολος verbürgt ihnen die Zuverlässigkeit seiner Heilsverkündigung, die jeden Zweifel niederschlägt (2 1ff.), und seine Treue als Hohepriester die Gewissheit ihrer Versöhnung mit Gott, wie des dauernden Beistandes in ihren Versuchungen (2 17f.), die aller Verzagtheit wehrt. Trotzdem ist nicht von der Treue gegen sie die Rede, sondern von der Treue, mit der er seinen gottgegebenen Beruf ausübt, also von der Treue gegen den, der ihn zum Apostel und Hohepriester gemacht hat (vgl. Act 2 36). Diese Ergänzung des τῷ ποιήσαντι αὐτόν aus 1 ist vollkommen berechtigt (vgl. Keil nach Chrys. u. griech. Vätern), und schlechterdings nothwendig, da die Beziehung auf Gott als seinen Schöpfer, mag man an die vorweltliche Zeugung (Bl.) oder an die Menschwerdung Christi (vgl. Ambr. u. lat. Väter, Krtz., Hfm.) denken, mit 1 3 schlechthin unvereinbar ist, und die Beziehung auf sein geschichtliches Auftreten (de W., Thol., Del., Moll mit Berufung auf I Sam 12 6) wortwidrig, beides aber dem Zusammenhange ganz fernliegt, in dem nothwendig eine Bezeichnung Gottes gefordert wird, welche es erklärt, dass seine Berufsübung als Treue gegen Gott bezeichnet wird. — ὡς καὶ Μωϋσῆς) erinnert die Leser an das höchste Vorbild der Treue, das ihnen aus ihrer alttestamentlichen Vergangenheit vorschwebt, weil sie in dem Maasse, in dem sie an Christo, der die Verheissung seines Wiederkommens nicht zu halten schien, irre zu werden begannen, sich wieder ausschliesslich auf die Treue Mosis zu verlassen geneigt waren, der als der Mittler des alten Bundes mit seiner Treue ihnen alle Güter und Verheissungen desselben garantirte. Zu ergänzen ist

---

weshalb es auch durchaus nicht unsicher bleibt, ob hier das persönliche oder sachliche Element im Bekenntniss zum Ausdruck kommt (v. Sod.). Wie EKL zu ιησουν χριστον hinzufügen, so hat die Rcpt. nach Min. sogar das unserm Briefe ganz fremde paulinische χριστον ιησουν.

*) Es kann wegen des fehlenden Art. nicht Apposition sein (Ebr., Hltzh.) und schliesst sich ungeschickt an, wenn man es in einen Relativsatz auflöst (so gew.), mag man es dann als strenges Praes. (Bl.) oder zeitlos (de W.) nehmen.

natürlich ἦν. — ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ) gehört nothwendig zu πιστὸν ὄντα (Calv., Bl., Ebr., Hfm., Hltzh.), da so erst der Gedanke, dass seine Treue denen zu Gute kommt, die zu dem Hause Gottes d. h. zu seiner Gemeinde gehören (vgl. 6), und das sind alle heiligen Brüder, welche himmlischer Berufung theilhaftig sind, seinen Abschluss erhält. Auch rein sprachlich wird nur so die Beziehung des αὐτοῦ auf τῷ ποιήσαντι erträglich, während in dem Satze ὡς καὶ Μωϋσ. das αὐτοῦ nur auf dieselbe Person gehen könnte, wie αὐτόν (Bl., Küb.), was doch nach 5f. augenscheinlich unmöglich ist *).

3 3f. πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται) Hat der Verf. zugestanden, dass im Punkte der Treue auch Moses hinter Jesu nicht zurückstand, so musste nun begründet werden, weshalb er die Leser auffordert, auf die Treue dieses und nicht etwa jenes ihr Augenmerk zu richten. Dann aber kann die δόξα, deren er (natürlich von Gott) gewürdigt worden ist (vgl. II Th 1 11. I Tim 5 17) und bleibt (bem. das Perf.), nur die alle Herrlichkeit des Moses weit übertreffende göttliche Herrlichkeit sein, die er bei seiner Erhöhung erlangte (2 7—9), und die ihn darum zu einem ungleich erhabeneren Gegenstande der Aufmerksamkeit macht **).

---

*) Da die Erwähnung des Moses offenbar judenchristliche Leser voraussetzt, muss v. Sod. dieselbe dadurch zu motiviren suchen, dass der Verf. im Folgenden eine (durchaus nicht, auch nicht 16, dem Moses zugeschriebene) Verheissung auf die Christen anwenden will, und dass Philo Moses als Hohepriester betrachtet, was unser Verf. eben nicht thut, so nahe es hier lag. Wenn es trotzdem v. Sod. daraus schliesst, dass das in einer Aussage über Moses vorkommende τὰ πρὸς τ. θ. (Ex 4 16) hier mit ἀρχιερεύς verbunden wird (2 17), so kann er einen solchen Beweis unmöglich ernst nehmen. Das ολω, das in B. sah. cop. ar. und bei Ambr. fehlt, ist schon von WH. und Treg. a. R. eingeklammert und aus 5 antizipirt. Wäre es echt, so müsste freilich εν ολω τω οικ. wegen Num 12 7 zu ως και μωυσ. gezogen werden, wo es ganz bedeutungslos ist, da es eben nicht heissen könnte, dass er es nicht bloss nach dieser oder jener Seite war (Hfm.), sondern dass er es für alle Glieder der Gottesgemeinde war, was hier augenscheinlich gar nicht in Betracht kommt. Bei der rezipirten Lesart hätte die gewöhnliche Erklärung Recht, so unhaltbar sie ist. Unmöglich kann das Treusein Christi, von dem hier die Rede ist, der Vergangenheit angehören (Hfm.), das ja eben die Christen in ihrer Treue bestärken soll und darum ein fortdauerndes sein muss. Natürlich ist überall μωυσης zu lesen, auch wo wie 2. 5 schon in ℵABDEM oder ABM die Form μωσ. eingedrungen ist.

**) Nach Küb. rechtfertigt das γάρ, dass das Haus 2 ein Haus Christi genannt ist, was nicht der Fall; nach de W. ist es Explikation des Vorigen („nämlich"). Unmöglich kann das ἠξίωτ. δόξης auf die heilsgeschichtliche Berufsstellung Christi gehen, wie Hfm. in Folge seiner Missdeutung von 2 9 annehmen muss (doch vgl. auch Del. und

— καθ' ὅσον) entsprechend dem Maasse, in welchem eine grössere Ehre als das Haus (selbst) der hat, welcher dasselbe hergerichtet. Ganz wie 2 7. 9 wird also auf die mit jener δόξα verbundene Ehre reflektirt, aber die Art, wie die Grösse derselben an seinem Verhältniss zu dem Hause Gottes bemessen wird, zeigt aufs Neue, dass 2 bereits von einer Treue Jesu in diesem Hause geredet war, da nur dadurch der Verf. auf dies Verhältniss geführt werden konnte. Allerdings ist der Satz formell allgemein gefasst; aber derselbe verliert jede Bedeutung im Kontext, wenn man dabei an Gott als den Begründer seines Hauses im Verhältniss zu demselben (de W., Del., Hfm., Krtz.) oder gar noch allgemeiner an das Verhältniss jedes κατασκευάσας zu einem Hause überhaupt (Keil, Kühl., Küb. nach Otto) denkt, was schon der Art. vor οἴκου verbietet. Da vielmehr das bestimmte Haus, von dem die Rede, nach dem Kontext das Haus Gottes ist, kann der Sache nach nur gemeint sein, dass Jesus eine grössere Ehre als das Haus Gottes selbst hat (πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου), sofern er der Hersteller desselben ist (ὁ κατασκευάσας αὐτόν). Gemeint ist, dass Jesus (natürlich in seinem vormenschlichen Sein) dasselbe hergerichtet, hergestellt (vgl. IPt 3 20) hat. Offenbar ist der Sohn Gottes schon in der alttestamentlichen Heilsgeschichte überall als das vermittelnde Organ Gottes gedacht, wie in der Weltentwickelung. Genau wie 1 2 bei dem, der in den vollen Weltbesitz eingesetzt ist, seine Vermittelung bei der Weltschöpfung und Weltentwickelung vorausgesetzt wird, ist hier aus der göttlichen Herrlichkeit, die er im Unterschiede von Mose, der selbst nur (als Diener, vgl. 5) zum Hause Gottes gehörte, empfangen hat, darauf geschlossen, dass er solche Ehre nur empfangen haben kann als der, welcher der Hersteller desselben gewesen ist *). Hat er aber eine Herrlich-

---

Küb., der übersieht, dass das Perf. eben die dauernde Folge seiner Erhöhung bezeichnet), da jene ja schon 1 bezeichnet war, und hier, ganz wie durch das δια τουτο 2 1, auf die durch die Erhöhung erlangte Würdestellung als Motiv des Achthabens verwiesen werden soll. Dass damit die Herrlichkeit des Moses verglichen werden konnte, die doch auch eine von Gott dem in seinem Namen redenden Gesandten verliehene war, selbst wenn man nicht auf den Glanz seines Angesichts reflektiren will, was doch nach Ex 34 29f. sehr nahe liegt, zeigt II Kor 3 7—11. Zu πλείων im Sinne von: grösser, werthvoller vgl. Mt 5 20. 6 25, zu παρά, im Vergleich mit vgl. 1 4. Bem. die den Nachdruck des πλείονος hebende Trennung desselben von δόξης (welche die Emendatoren beseitigten, vgl. Rcpt. nach KLM) durch das auf Jesum bezügliche οὗτος.

*) Jede Einzeldeutung des κατασκ., auf die Ausstattung der Gemeinde mit Institutionen, Dienern u. dgl. (vgl. Lün.) geht über den

keit empfangen, wie sie der Ehre dessen entspricht, der selbst das Haus hergerichtet hat, so ist das freilich ein Grund, auf seine Treue sonderlich zu achten, sofern daraus folgt, dass er seine Treue in dem von ihm hergerichteten Hause nicht nur beweisen will, sondern kraft jener (göttlichen) Herrlichkeit auch mit ganz anderen Mitteln beweisen kann als ein Moses, der doch immer nur selbst zum Hause gehörte. — 3 4. *πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος*) Die Begründung durch einen wirklichen Allgemeinsatz, der von jedem Hause handelt, zeigt aufs Neue, dass 3 nicht ein Allgemeinsatz war, der von einem Hause überhaupt handelte, sondern etwas von dem Hause Gottes in concreto aussagte. Begründet wird allerdings, woher gerade das Verhältniss der Ehre des Hauses und der Ehre seines Herstellers zum Maassstabe genommen ist für das Verhältniss zwischen der Herrlichkeit Mosis und Jesu (vgl. Hfm.) *). Muss bei jedem Hause nach seinem Hersteller gefragt werden, wenn man auf die höchste Ehre reflektiren will, die einer im Verhältniss zu ihm hat, so muss man allerdings von der Herrlichkeit des erhöhten Christus zurückgehen auf

---

Wortlaut hinaus. Moll (vgl. Ebr.) unterscheidet zwischen dem Hause der christlichen Theokratie und zwischen der, welche Moses hergerichtet hat; allein in der Anschauung des Verf. giebt es nur ein Haus Gottes im alten und im neuen Bunde, und von einem Zustandekommen der alttestamentlichen Theokratie durch Moses ist nirgends die Rede. Dass *τοῦ οἴκου* ein von *πλείονα* abhängiger Gen. comp. ist und nicht mit *τιμήν* zu verbinden (Luth. u. Aeltere: Ehre am Hause oder vom Hause), ist allgemein anerkannt. Der gangbare Einwand gegen die Anwendung des Satzes auf das Verhältniss von Jesus und Moses, dass nicht der Diener des Hauses seinem Hersteller entgegengestellt werde, erledigt sich dadurch, dass Moses hier noch garnicht als Diener, sondern als zum Hause Gottes gehörig (vgl. v. Sod.) in Betracht kommt. Eben darum ist auch nicht das Haus als eine Familie mit ihrer Dienerschaft gedacht (so gew.), da das *κατασκευάζειν*, das nicht: gründen heisst, sowenig wie gradezu: bauen nur auf die Herstellung eines Hauses führt, in dem Gott seine Wohnung hat; nur ist dieses Haus eben von vorn herein nicht als ein steinerner Tempel gedacht, sondern als eine Gemeinde, innerhalb derer Gott zu wohnen verheissen hat (Ex 29 45f.).

*) Schwierigkeit macht dies nur, wenn man 3 an Gott als den Hersteller dieses Hauses gedacht hat, wie Hofm., der darum das Motiv dieser Begründung nur durch eine ganz gekünstelte Argumentation, die er in 5f. einträgt, gewinnen kann. Vielmehr erledigt es zugleich die Schwierigkeit, die Moll zu Gunsten seiner Unterscheidung der ATlichen von der NTlichen Theokratie geltend macht, indem es erklärt, warum der Verf. von der geschichtlichen Person Jesu (die Subjekt des *ἠξίωται*) zu seinem vorgeschichtlichen Walten (*ὁ κατασκ. αὐτόν*), von dem NTlichen Gotteshause auf das (damit identische) ATliche zurückgeht.

die Ehre, die derselbe (in seinem vorgeschichtlichen Sein) dadurch empfing, dass er das Haus Gottes (das sich jetzt in der Christengemeinde verwirklicht) in seinen Anfängen (also in der ATlichen Theokratie, der Moses angehörte) hergestellt hat. Dann freilich kann auch das ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός nicht die Absicht haben, zu sagen, dass die Herrichtung des Hauses durch Jesus die allgemeine über ihr stehende Urheberschaft Gottes nicht ausschliesse (so gew., vgl. Lün.), wozu schon das umfassende πάντα, das mit Recht allgemein als Neutr. plur. genommen wird, nicht passt. Vielmehr leitet der Gedanke, dass Gott Alles hergestellt habe, zum Folgenden über (vgl. Hfm.), indem in das πάντα offenbar auch die Stellung eingeschlossen ist, die Moses und Jesus zu dem Hause Gottes haben und die jedem seine spezifische δόξα καὶ τιμή, deren er gewürdigt, zuweist, weshalb dieselbe nun erst in concreto bezeichnet wird *).

3 5f. καί) knüpft die konkrete Aussage über die Ehrenstellung Mosis und Christi, der ihre δόξα entspricht, an das Vorige an, um anzudeuten, dass Gott selbst es ist, der, wie Alles, so auch diesen Unterschied zwischen beiden hergerichtet hat. Eben darum wird auch, was über Moses einerseits zu sagen ist (Μωϋσῆς μέν), dem Gotteswort der alttestamentlichen Schrift entnommen. So tritt hier erst, aber hier auch wohl motivirt, die Anspielung auf Num 12 7f. ein. Da aber die Worte nicht citirt sind, also nicht eine Thatsache, wie sie in der alttestamentlichen Schrift noch immer vor Augen liegt,

*) Die patristische Erklärung, nach welcher θεός Prädikat ist, und von Christo als dem Herrichter des Hauses gesagt wird, dass er göttlichen Wesens sei, haben nach den dogmatistischen Exegeten (vgl. auch Beng., Bmg.) Otto, Wörn., Keil wieder erneuert. Aber sie ist gänzlich haltlos im Kontext und stützt sich vergeblich auf die Behauptung, dass das Subj. in einem Satze mit artikulirtem Prädikat nicht artikellos sein könne, da ja das artikellose θεός oft genug die Stelle eines Nom. propr. vertritt. Vgl. die ganz ähnlichen Sätze II Kor 1 21. 5 5. Auch Hfm. nimmt θεός als Prädikat, welches nur sagen soll, was es um den Hersteller von Allem (bei dem er an Gott denkt) sei; aber der Gedanke, dass derselbe göttlichen Wesens sein müsse, hat doch erst recht im Zusammenhange keinen Sinn, den auch Hfm. nur herausbringt, indem er bei dem ὡς υἱός den Accent auf die Wesensgemeinschaft legt. Ganz fern liegt die Reflexion darauf, wie von der Treue Jesu, der doch Herrichter des Hauses gewesen, gegen Gott die Rede sein könne (Ebr.), als ob Gott des 3 gemeinten Hauses, wie jedes Hauses, Herrichter in letzter Instanz sei. Auch Khl., Küb. umgehen nur die richtige Erklärung von 3, indem sie wenigstens die Herrichtung des Hauses in das πάντα einschliessen. Das Richtige hat v. Sod. Die Beziehung des πάντα auf das All, die die Rcpt. durch den Art. davor (EP) einträgt, ist ganz unpassend.

vorgeführt wird, ist es ganz unnatürlich, ein ἐστίν zu ergänzen (Lün., Moll, Hfm., Keil, Küb., v. Sod.) statt des der Natur des Verhältnisses entsprechenden ἦν (vgl. 2). Entnommen aber wird, ohne dass die Wortordnung der Stelle reproduzirt wird, derselben zunächst das göttliche Urtheil über die Treue des Moses (πιστός) und zwar hier mit dem dort sich findenden Ausdruck ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, das, dem dortigen μου entsprechend wegen 2, nur das Haus Gottes bezeichnen kann, in welchem ihm Gott seine Berufsstellung angewiesen hatte. Entnommen wird der Stelle ferner die mit ὡς (als) angereihte Charakteristik der Berufsstellung des Moses als Diener (θεράπων), wodurch im Unterschiede von δοῦλος die freiwillige Unterordnung und Dienstbereitschaft ausgedrückt wird, sowie indirekt die Bezeichnung dessen, wozu er als solcher stets bereit war (εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων). Natürlich gehört das εἰς zu θεράπων und τ. λαληθησόμενα geht auf das, was nach Num 12 8 (στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ) Gott zu ihm reden wollte, und was er darum dem Volke als zu ihm geredet bezeugen konnte. Es entspricht eben der Stellung des θεράπων, allezeit bereit zu sein zum Zeugniss (μαρτύριον, wie I Kor 1 6) von dem, was Gott zu ihm reden werde (bem. das Part. fut.) *). — 3 6. Χριστὸς δέ) Die neueren Ausleger heben mit Nachdruck hervor, dass es nicht wieder Ἰησοῦς heisst, wie 1, wo schon der Hinweis auf seine Function als ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς, die er in seinen Erdentagen ausgeübt hat, den menschlichen Personennamen forderte, sondern Χριστός, weil Jesus erst als der Erhöhte in die Herrscherstellung eingetreten ist, die dem Begriff des verheissenen Messias wesentlich ist (vgl. Del.). Dem entspricht auch das ὡς υἱός im Gegensatz zu θεράπων, da ja nach 1 4f. der Sohnesname ausschliesslich dem beigelegt ist, den Gott in seiner Erhebung zum himmlischen Thronsitz zum Erben über Alles

---

*) Das και kann nicht einen zweiten Beweis für die Erhabenheit Christi über Moses anreihen (Calv., Beng., Thol., Ebr., Wörn.), wodurch, abgesehen von der völligen Verkennung des Gedankenverhältnisses des Folgenden zu 3, der 4 zu einer bedeutungslosen parenthetischen Zwischenbemerkung herabgesetzt wird; aber auch nicht im Sinne von: und zwar (vgl. Moll) eine nähere Entfaltung des Gedankens von 2f. anknüpfen (Lün., vgl. de W.). Ebr. bezieht das οἶκος θεοῦ auf das Haus Mosis, de W. nimmt das ως vergleichend, Seb. Schmid bezieht nach Aelteren das εις zu πιστος. Nach der offenbaren Anspielung auf Num 12 7f. können die λαληθ. nicht die Dinge sein, die in der messianischen Heilszeit durch den Sohn geredet werden sollten (Calv. u. Aeltere, vgl. Ebr., Del., Moll, Ew., Keil, Wörn., Küb. und noch v. Sod., der dabei gar an die σκήνη τ. μαρτ. denkt, welche auf die Eröffnung der σκήνη ἀληθ. hinweise).

und somit auch über sein Haus gesetzt hat (1 2f.). Da es auf diese Ehrenstellung Christi im Kontext ankommt, kann das ἐπί nur zu υἱός, wie εἰς zu θεράπων (vgl. Hfm., Keil), gehören. Der Acc. nach ἐπί erklärt sich ausreichend daraus, dass die Vorstellung des über das Haus gesetzten Sohnes sich von selbst ergiebt, wenn mit allem Anderen auch diese Berufsstellung Christi von Gott hergerichtet ist, in der er ebenso treu ist, wie es nach 5 Moses war, und darum Alles thun wird, um die Vollendung desselben herbeizuführen *). — οὗ οἶκός ἐσμεν) kann nur auf das Haus Gottes gehen, da nirgends im NT die Gemeinde ein Haus Christi genannt wird und nicht genannt werden kann, ohne den alttestamentlichen Sinn dieses Ausdrucks (vgl. Anm. zu 3) aufzuheben. Das οὗ knüpft also weder an Χριστός, noch an υἱός, sondern an das auf Gott gehende αὐτοῦ an. Der Art. fehlt einfach, weil οὗ οἶκος Prädicat ist, weil nur gesagt werden soll, dass der Verf. und die Leser sind, was mit dem οἶκος θεοῦ gemeint war, in dem Moses treu war (5) und über dem Christus mit gleicher Treue waltet (2), nämlich eine Gemeinde, in deren Mitte Gott Wohnung gemacht hat. Eben darum verwirklicht sich dies Ideal der israelitischen Theokratie zur neutestamentlichen Zeit nicht mehr wie vorbildlicher und unvollkommener Weise in dem Volke Israel als solchem, sondern vollkommener Weise in dem gläubigen Israel (I Pt 2 5), aber eben darum auch in dem Verf. und den Lesern nur unter der Bedingung, dass sie an dem Glauben an Christum als ihren Apostel und Hohepriester treu festhalten. Behält man nämlich sein Augenmerk gerichtet auf die Treue des Gottgesandten, der die Erfüllung

---

*) Krtz. findet in dem Wechsel des Namens eine Beziehung auf sein gottmenschliches Wesen, während doch Χριστός Amtsname ist (Keil), der Jesum als den verheissenen Heiland bezeichnet (Hfm., der vielmehr das ως υιος auf die Wesensgemeinschaft deutet). Ganz unnatürlich will Hfm. πιστὸς ἐν ὅλῳ τ. οἴκῳ ἐστίν ergänzen, während doch diese Worte lediglich der Schriftcharakteristik des Moses entnommen sind, wenn sie auch keineswegs an sich durch das ἐπὶ τὸν οἶκον ausgeschlossen werden, da auch der über das Haus Gesetzte in ihm treu sein kann. Bl., Lün. beziehen das επι zu πιστος, Del., Moll nach Ersm., Bez., Grot. u. Aelteren gar als Prädikat zu einem blossen εστιν. Völlig falsch ist die Erklärung von Bl., de W.: Christus aber ist treu, wie ein Sohn über sein Haus treu ist, so dass also αὐτοῦ auf den Allgemeinbegriff eines υἱός geht, weil kontextmässig die Hauptaussage garnicht auf die Treue, sondern auf die Berufsstellung Christi geht und das οἶκος αὐτοῦ unmöglich etwas anderes sein kann, als 2. 5, wie auch das folgende οὗ οἶκός ἐσμεν zeigt. Eben dadurch ist die direkte Beziehung des αὐτοῦ auf Christus (Vulg. Beza, Grot., vgl. noch Bhm., Thol., Ebr., Küb.) ausgeschlossen.

aller Verheissung verkündigt, und auf den Hohepriester, der dieselbe durch sein vollkommenes Sühnopfer ermöglicht hat (1f.), so kann allein die Bedingung erfüllt werden, unter der wir Haus Gottes sind: *ἐὰν τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατάσχωμεν.* Denn nur im Blick auf jene Treue Christi kann man festhalten (*κατέχειν*, wie Lk 8 15. I Kor 11 2) an der Christenhoffnung, welche in der Hoffnung auf die von dem *ἀπόστολος* verheissene und von dem *ἀρχιερεύς* ermöglichte Heilsvollendung besteht. Dies Festhalten der Hoffnung ist aber die spezifische neutestamentliche Bundespflicht, ohne deren Erfüllung man nicht mehr zu der neutestamentlichen Gemeinde gehört, wie das noch ungläubig gebliebene Israel, das Jesum nicht als den Apostel und Hohepriester anerkennt, noch nicht dazu gehört. Diese Hoffnung ist aber eine lebendige nur, wenn sie mit freudiger Zuversicht (*παρρησία*, wie Act 4 13. II Kor 3 12) verbunden ist und den hohen Vorzug besitzt, dessen der Gläubige sich rühmt (*καύχημα*, ein paulinischer Lieblingsausdruck), nämlich die Bürgschaft, welche das Erschienensein des Messias und seine bevorstehende Wiederkunft für die Erfüllung derselben (in der Heilsvollendung) bietet. Der Gen. ist ein einfacher Gen. der Angehörigkeit, da die Christenhoffnung ebenso jene subjektive Beschaffenheit, wie diese objektive Gewähr ihrer Erfüllung besitzen muss *). Nur dann ist sie ein Beweis der Treue, zu

---

*) Der artikellose Ausdruck kann weder auf das Eine, hinlänglich bekannte Haus Gottes hinweisen (Thol., Lün. u. A.), noch auf ein Haus Gottes neben Anderen (Bhm., Bl.), da es eben nur eines giebt. Unmöglich kann hier ein neuer Gedankengang beginnen (Hfm. p. 159), da ja mit dem Aussprechen dieser Bedingung indirekt der Verf. zu der Ermahnung 1f. zurückkehrt; was im Grunde Hfm. p. 160f. selbst anerkennt. Weder heisst *παρρησία* freimüthiges Bekenntniss (Grot. u. Aeltere), noch ist *καύχημα* gleich *καύχησις* (Bl., de W., Thol., v. Sod.), und der Gen. gehört zu beiden Subst. (gegen Riehm), nur unmöglich in verschiedener Beziehung (Hfm., der, weil er an das Hoffnungsgut denkt, ihn bei *παρρ.* als Gen. subj., bei *καύχ.* als Gen. app. nimmt, vgl. Khl.). Ganz unklar findet Küb. in dem Gen. eine Art Gen. auctoris (den durch die Hoffnung gegebenen Freimuth und Ruhm), wobei in den Begriff des *καυχ.* der von *καυχησις* mit eingeschlossen wird. Dass in *καυχ.* (Beng.) oder in beiden Begriffen ein Gegensatz gegen einschüchternde Einwirkungen liegt (Küb., v. Sod.), ist durch nichts angedeutet. Den Gegensatz bilden vielmehr Zweifel an der Erfüllung der Hoffnung und ihrer Verbürgung durch Jesum. Wie die Rcpt. (ACKL) das *εαν* nach 14 in *εανπερ* konformirt, so haben alle Mjsk. ausser B (aeth. Lucif. Ambr.) das *μεχρι τελους βεβαιαν* aus 14 heraufgenommen, das WH. im Text, Treg. a. R. einklammert. Dasselbe ist aber hier ganz ungehörig, wie schon das unpassende Fem. zeigt. Erst 14 sind sie durch den Gegensatz zur *ἀρχὴ τ. ὑποστ.* hervorgerufen;

welcher der Verf. ermahnen will und um deretwillen er auf die Treue Christi verwiesen und sie mit der Treue Mosis verglichen hat.

An diese Ermahnung zur Treue schliesst sich die in eine Homilie über Psalm 95 gekleidete Warnung vor dem Gegentheil (3 7—4 13). Eben weil im Vorigen die Gemeinde Gottes im alten und im neuen Bunde als das Eine und selbige Haus Gottes bezeichnet war, lag es so nahe, eine auf die Erfahrungen der Gemeinde der mosaischen Zeit gestützte Warnung unmittelbar auf die neutestamentliche anzuwenden (vgl. Kluge) *).

3 7—13. Die Warnung des Psalmwortes. — *διό*) gleich häufig bei Lk u. Paulus: deshalb, knüpft an die Bedingung, von welcher 6 die Zugehörigkeit der Leser zum Hause Gottes abhängig gemacht war, an. Daraus kann aber nur die Warnung des 12 gefolgert werden, welche ausdrücklich darauf reflektirt, dass bei irgend einem unter ihnen diese Bedingung sich nicht erfüllt haben könnte. Dann ist das *καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* mit dem ganzen dadurch eingeleiteten Citat ein Zwischensatz, und dagegen spricht weder die Länge desselben, noch der Absatz mit *διό* in 10, da der Verf. die Schriftstelle als ein den Lesern wohlbekanntes Ganze fasst, das sie als solches lesen und nach dem sie erst den Hauptsatz erwarten werden **). Dass er die Worte des 95. Psalms, den

hier aber kommt es garnicht auf das Festhalten bis zu Ende an, da es sich um die gegenwärtige Bedingung der Zugehörigkeit zum *οἶκος θεοῦ* handelt: falls wir festgehalten haben werden die Zuversicht und den Ruhmesgegenstand der Christenhoffnung.

*) Charakteristisch ist es, wie v. Sod., um die daraus sich ergebende Folgerung auf judenchristliche Leser abzuwehren, die Benutzung der Psalmstelle dadurch motivirt, dass sie auf der Vergleichung von Moses und Christus ruht, obwohl die Erwähnung beider 14 und 16 schlechterdings nichts mit einander zu thun hat, und behauptet, dass der Grundbegriff des *σαββ.* 4 9 in engster Beziehung mit dem *οἶκος θεοῦ* 6 stehe, während der Verf. selbst jenen 4 10 ganz anders erklärt.

**) Das *διό* kann natürlich nicht an die Erörterung der Erhabenheit Christi über Moses anknüpfen (Krtz., Wörn., Hltzh. nach Aelteren). Ein absichtlicher Abbruch des Hauptsatzes (Moll, Möller) oder eine Ellipse, die durch ein *μὴ σκληρύνητε τ. καρδ.* (de W., Thol.) oder eine ähnliche Wendung zu ergänzen sei, ist dem Stil unseres Briefes ebenso fremdartig, wie der asyndetische Anschluss der Warnung in 12, der dann entsteht. Letzterer entscheidet auch dagegen, nur die Worte *καθὼς — ἅγιον* als Zwischensatz zu nehmen, so dass der Verf. sich selbst die Psalmworte aneignet und *μὴ σκληρύνητε* 8 den mit *διό* begonnenen Hauptsatz bildet (Ebr., Del., Keil, Hltzh., Küb. nach Aelteren). Ganz unmöglich wird dies aber durch den Eintritt der Gottesrede 9ff., die sich doch der Verf. unmöglich aneignen kann. Nur Hfm. sucht diese Schwierigkeit zu heben, indem er die Anfangsworte in

er mit den LXX (vgl. deren Ueberschrift) für davidisch hielt (47), nicht als ein Gotteswort, sondern als Worte des heiligen Geistes einführt, hat seinen Grund darin, dass sofort 7 von der φωνῇ αὐτοῦ (sc. θεοῦ) die Rede ist (vgl. zu 26), wenn auch der Geist nachher dem Psalmisten Worte Gottes selbst in den Mund legt und darum 47 Gott selbst als in David redend bezeichnet werden kann. Die Einführung des Schriftwortes mit dem motivirenden καθώς, im ganzen NT bei Citaten sehr gewöhnlich, passt hier um so mehr (gegen Keil), als die Warnung 12f. nichts Anderes sagen will, als was das Schriftwort, das, wie überall, nicht nach seiner geschichtlichen Beziehung, sondern als für die Gegenwart geschrieben aufgefasst wird, der neutestamentlichen Gemeinde sagt. Das Citat beginnt mit dem Schlusse von Ps 957, den der Verf. jedenfalls dem Urtexte entgegen als Vordersatz zu 8 gezogen hat. Das σήμερον deutet er auf die unmittelbare Gegenwart in welcher der Fall eintritt (ἐάν, wie 6), dass sie die Stimme Gottes (welcher der Wüstengeneration ihr Gericht verkündigt, vgl. 10f.) hören, weil der heilige Geist in dem angezogenen Schriftwort ihnen dieselbe gegenwärtig warnend vorhält. Die Verbindung des ἀκούειν c. Gen. bezeichnet auch bei den Griechen häufig nur die redende Person und keineswegs nothwendig das willige Hören (vgl. Act 97. 227) *). — 38 bringt aus Ps 958 die Hauptmahnung, ihre Herzen nicht zu verhärten (μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν), welche der heilige Geist unterstützt durch den Hinweis auf die Wüstengeneration, die sich dieser Sünde schuldig machte. Der Verf., der sich einfach an die LXX hält, denkt daran, dass jene Verhärtung bei den Israeliten eintrat auf Grund einer Verbitterung gegen Jehova, von dem es sich in der Noth im Stiche gelassen glaubte, an dem Tage, wo es ihn in der Wüste durch sein Murren versuchte, d. h. ihn herausforderte, ob er seinen Willen und seine

---

Uebereinstimmung mit dem Urtext übersetzt: O dass ihr doch heute auf seinen (d. h. Gottes) Zuruf hörtet, um dann alles Folgende als diesen Zuruf zu fassen, was für unseren Verf. sprachlich unmöglich und selbst als Sinn der LXX mindestens sehr zweifelhaft ist. Wenn er behauptet, dass 12 etwas wesentlich Anderes enthalte als das Psalmwort (vgl. auch de W., Keil), so zeigt 13, dass der Verf. die Grundmahnung des Psalmwortes 8 direkt als die Kehrseite seiner Warnung in 12 fasst, womit schon an sich ausgeschlossen ist, dass er dieselbe sich bereits angeeignet hatte.

*) Hfm. nimmt das ἀκούσητε von willigem Hören, als welches es ja aber mit dem μὴ σκληρύνειν identisch und nicht die Bedingung desselben wäre. Ganz unmotivirt ist es, bei der Stimme Gottes an die durch Christum redende (vgl. de W., Lün., Khl., v. Sod.) und somit bei dem σήμερον an die messianische Zeit überhaupt zu denken.

Macht zu strafen an ihnen erproben werde *). — 3 9 οὗ) wo eure Väter (ihn) versuchten. Die Auslassung des με (LXX) in Ps 95 9 kann nur absichtlich sein, da dem Verf. offenbar die Stelle vorliegt; und der Grund derselben liegt darin, dass nach seiner Auffassung diese Worte noch zu dem Prophetenwort gehören, das die φωνὴ θεοῦ einleitet. Dann aber wird aus demselben Grunde das parallele ἐδοκίμασάν με umgesetzt sein in ἐν δοκιμασίᾳ: sie versuchten ihn in einer Erprobung sc. Gottes, wie sich daraus ergiebt, dass es sich um das Beispiel einer Verstockung gegen seine Stimme handelt. Es wird also das ἐπείρασαν dahin erläutert, dass sie erproben wollten, ob Gott (ihre Verbitterung) strafen wolle oder könne. Für den Verf. beginnt mit καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου die Rede Gottes, auf welche der Anfang des Psalms hinwies. Dieselbe nimmt mit καί das über das Gottversuchen Israels an einem bestimmten Tage Gesagte auf und fügt zur Verschärfung des Urtheils darüber hinzu, dass sie seine Wunderthaten, die sie von jenem πειράζειν abhalten sollten, sahen vierzig Jahre lang (τεσσεράκοντα ἔτη). Da der Verf. die Verbindung dieser Worte mit προσώχθισα im Psalm sehr wohl kennt (17), kann er sie nur absichtlich hierher gezogen haben, um das Gottversuchen jenes Tages, auf welches der Psalm als ein Warnungsbeispiel der Verstockung verweist, als ein nach vierzigjährigem Sehen der Thaten Gottes, also am Ende des Wüstenzuges eingetretenes zu markiren. Er denkt also an Num 20 1—13 **).

---

*) Unmöglich kann der Verf. in Erinnerung an den Urtext bei παραπικρ. und πειρασμ. an die Ortsnamen Meriba und Massa gedacht haben (Hfm.) oder παραπικρ. von einer Erbitterung Gottes nehmen (Krtz., Keil, v. Sod.), was das Fehlen eines Genit. verbietet; es in Widerspenstigkeit (Bl.), Hader umzusetzen, ist ganz willkürlich. Das κατά c. Acc. haben weder die LXX noch unser Verf. im Sinne von: wie (Hfm.) genommen, sondern, wie 1 10, zeitlich: am Tage. Möglich wäre es, dass der Verf. den Tag der Versuchung von dem Tage verstand, wo Gott die Väter auf die Probe stellte, wo sie versucht wurden, so dass das folgende ἐπείρασαν ein Wortspiel damit bildete, wofür 4 7 sprechen könnte. Allein da eine bestimmte Andeutung dafür nicht gegeben ist, bleibt man sicherer bei dem aktiven Sinn des πειρασμός (des Versuchens) stehen, der dem folgenden ἐπείρασαν entspricht. Nach dem Folgenden denkt unser Verf. keinenfalls an einen Tag aus dem Anfang der Wüstenwanderung, wie Ex 17 1—7 (Hfm., Keil, Khl., v. Sod.), geschweige denn dass er damit die Erzählung Num 20 1—13 combinirte (Lün., Del., Ew., Moll).

**) Das οὗ kann nicht durch τ. πειρασμοῦ attrahirt sein (statt ᾧ, vgl. Beng., v. Sod.), da es nicht bei diesem Worte steht. Zu ἐπείρασαν das τὰ ἔργα μου als Objekt zu nehmen (Hfm.), ist ganz unmöglich, da damit nicht göttliche Strafakte (vgl. Bl., Ew.) gemeint sein können. Das das ἐπείρασαν erläuternde ἐν δοκιμ. kann natürlich nicht in anderem

— 3,10. Weil dem Verf. die Hauptsache bei der Anführung des Psalmwortes ist, dass die Leser sich durch dieses Strafwort Gottes vor einer ähnlichen Verhärtung sollen warnen lassen, wie die war, um deretwillen die Wüstengeneration dieses Strafwort traf, leitet er dasselbe ausdrücklich mit einem διό (vgl. 7) ein, welches besagt, dass der Ekel, der Abscheu, den Jehova empfand (προσώχθισα) über dieses Geschlecht, die Folge seines Verhaltens war. Dass der Verf. τῇ γενεᾷ ταύτῃ schreibt, ergab sich von selbst daraus, dass im Psalmwort das ἐκείνῃ (LXX) die Generation der Vergangenheit, von welcher Jehova redet, als das entferntere Object unterscheidet von der, an welche der Psalmist sich wendet, während der Verf., welcher von der geschichtlichen Situation des Psalmwortes ganz absieht, nur einfach auf die Wüstengeneration hinweist, von der seit 8 die Rede war. Seinem Abscheu giebt Jehova den Ausdruck (καὶ εἶπον): Beständig irren sie mit dem Herzen, womit darauf hingedeutet wird, dass sie sich auch durch das 40jährige Sehen seiner Werke nicht auf den

---

Sinne von der Erprobung, ob Gott Hilfe leisten werde (Lün., v. Sod., in anderer Weise Krtz.) genommen werden. Wenn v. Sod. bestreitet, dass der Verf. die Gottesstimme von dem einleitenden Prophetenwort getrennt und danach den Text geändert habe, weil kein Interesse daran für ihn erfindlich sei, so hat er doch nicht einmal versucht, auf anderem Wege den Wechsel des αυτου 7 und μου 9 zu erklären. Ebenso völlig unbegründet ist seine absprechende Behauptung über die Beziehung auf Num 20, da das τεσσ. ἔτη nun einmal nicht bei ἐπείρασαν steht und die Beziehung der ἡμέρ. τ. πειρ. auf die ganze Wüstenzeit also durch nichts indizirt ist. Ebensowenig freilich steht da, dass sie von jenem Tage an ihn 40 Jahre lang versuchten (Khl., vgl. ähnlich Krtz., Keil). Wenn man das καί mit: und doch übersetzt (de W., Lün., Küb.), so wird erst der einfache Aorist statt des Plusquamp. auffällig. Die Erklärung Hltzh.'s, welcher οὗ — δοκιμ. als Vordersatz nimmt, so dass καί (auch) den Nachsatz einleitet, würde sich empfehlen, indem dann die Rede Gottes bereits mit 9 beginnt; allein sie ist unmöglich, da erst der Satz οὗ ἐπείρ. οἱ πατ. ὑμ. das Subjekt bringt, auf welches der Psalmist 8 warnend hinweist. Die Annahme, dass τεσσ. ἔτη zu εἶδον gezogen sei, um darauf anzuspielen, dass die Leser schon 40 Jahre die Werke Gottes durch seinen Messias gesehen hätten, welche man darauf stützte, dass auch Rabbinen die 40jährige Dauer der Tage des Messias mit den 40 Jahren des Wüstenzuges zusammenstellen (Bl., Del., Lün., Moll, Krtz., v. Sod. u. A. nach Calov u. Aelteren), ist eine völlig grundlose (vgl. dagegen Hfm., Keil, Wörn.), da der Verf. in der ausführlichen Anwendung der Stelle nichts davon andeutet, und liegt ohnehin der eigentlichen Tendenz des Citats ganz fern. Die Rcpt. hat die Stelle nach den LXX konformirt und sowohl das με nach επειρασαν (KLMP) als das εδοκιμασαν με (KL) wiederhergestellt, wie in 10 das εκεινη (CEKLP). Lchm. schreibt τεσσαρακοντα nach KLMP, wie auch 17.

rechten Weg weisen liessen. Das αὐτοὶ δέ (LXX nach Cod. Alex., während Cod. Vat. nach dem Hebr. καὶ αὐτ. hat) stellt dem gegenüber die Thatsache, dass sie auch damals, als er so über sie urtheilen musste, seine Wege d. h. sein Verhalten gegen sie, das troz alles Abscheus vor ihnen ein gnadenreiches war (Num 20 11), nicht erkannten. — 3 11. ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου) besagt, dass dies ihr Verhalten dem Schwur entsprach, den er einst (Num 14 30) in seinem Zorne that. Das εἰ εἰσελεύσονται ist elliptische Wiedergabe der hebräischen Schwurformel (vgl. Mk 8 12), die das Hineinkommen aufs Schärfste verneint. — εἰς τὴν κατάπαυσίν μου) bezeichnet nach Dtn 12 9f. die Ruhe, die ihnen Gott in dem verheissenen Lande zugedacht hatte. Dass der Verf. den Begriff dieser Ruhe hier schon irgendwie erweitert und vertieft habe (so gew.), erhellt durchaus nicht. Es handelt sich ja zunächst nur um das Strafgericht Gottes über die Wüstengeneration, das der heilige Geist der Gemeinde der Gegenwart warnend vorhält (7) und das erst in Bezug auf sie eine umfassendere Bedeutung erhält *).

3 12f. βλέπετε, ἀδελφοί, μήποτε) bringt mit Wiederholung der Anrede aus 1 die mit dem διο 7 eingeleitete und durch die Psalmstelle motivirte Warnung, wohl zuzusehen, damit nicht etwa (Lk 21 34) vorhanden sei in irgend einem von ihnen ein bösartiges Herz voll Unglauben. Der Ind. Fut. (ἔσται) drückt die Besorgniss, dass der Fall wirklich stattfinde, stärker aus als der Conj. (vgl. Win. § 56 2b); und das ἔν τινι ὑμῶν legt der Gesammtheit die Sorge um jedes Glied derselben ans Herz. Immerhin waren es also bisher nur Einzelne, um die eine solche Besorgniss eintreten konnte. Da das Herz Sitz jeder verkehrten Gesinnung ist (10), ist es das

---

*) Dass die Verwandlung des ἐκείνῃ in ταύτῃ 10 erst die Beziehung der Stelle auf die Leser fühlbar machen sollte (Bl., de W., Lün.) und dieselben als eine bestimmte Menschenart bezeichnen, ist ganz unrichtig. Vgl. das Richtige auch bei v. Sod. Dass bei dem εἶπον an Num 14 11 gedacht ist (so häufig, vgl. Keil), erhellt nicht. Das αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν sieht man gewöhnlich als einfache Fortsetzung des von Gott Gesagten an, was wegen des stark markirten Gegensatzes nicht angeht. Vgl. Hfm., der nur willkürlich ein „nochmals" einschaltet. Völlig wortwidrig ist es aber, wenn v. Sod. übersetzt: sie aber lernten meine Wege nicht kennen, und dabei an die Wege denkt, auf denen er sie zu seiner Ruhe einführen wollte. Gewöhnlich erklärt man das ὡς in 11: sodass, wie das ὡς allerdings auch bei guten Schriftstellern c. Ind. für ὥστε steht (Win. § 53 am Schlusse). Aber nöthig ist das nicht (vgl. Hfm.), und jedenfalls heisst das ὡς nicht: weshalb (Bl.). Unmöglich kann der Aor. ὤμοσα auf das viel spätere Wort Num 32 10ff (Hfm., Keil) hinweisen.

Vorhandensein einer καρδία πονηρά (vgl. Mt 12 35), das der Verf. befürchtet, und er bezeichnet dieselbe durch den Genit. qualit. ἀπιστίας näher als ein Herz, dem Unglauben eignet. Es ist also Unglaube, dessen Auftreten unter ihnen er befürchtet d. h. mangelndes Vertrauen auf die Verheissungen Gottes, deren Erfüllung der Messias gebracht hat und bringen soll. Dieser Unglaube ist das Widerspiel des treuen Festhaltens an der Christenhoffnung im Blick auf die Treue des Apostels und Hohepriesters Jesu, die der Verf. 1f. 6 verlangt hat. Das Vorhandensein eines solchen Herzens würde sich aber zeigen in dem Abfall von dem lebendigen Gott (ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος), wie der Verf. den Rückfall ins Judenthum gerade darum bezeichnet, weil die Hebräer glaubten, trotz des Aufgebens des Messiasglaubens dem Gott der Väter treu bleiben zu können, während doch der Unglaube an die Verkündigung seines Gesandten (1) und das Aufgeben der Hoffnung auf die Erfüllung seiner Verheissung durch ihn (6) gerade den Abfall (ἀφιστάναι, wie Lk 8 13) von dem Gott involvirt, der als der lebendige seine Verheissung erfüllen kann und wird*). — 3 13. ἀλλὰ παρακαλεῖτε ἑαυτούς) Den

*) Den Gen. απιστιας, womit nicht Untreue (Schulz) gemeint ist, nimmt Küb. als Gen. subj.: ein böses Herz, wie es der Unglaube hat und wirkt (vgl. Bl.), obwohl der so personifizirte Unglaube doch nothwendig den Art. haben müsste. Es ist auch nicht richtig, dass der Unglaube als Folge einer Bösartigkeit des Herzens bezeichnet wird (de W., v. Sod.), vielmehr erscheint er selbst als die Sünde, deren das Herz voll ist (vgl. Khl.). Da das εν nur zum ganzen Satze gehören kann, bezeichnet es nicht eigentlich die Erscheinungsform, in der der Unglaube hervortritt (so gew.), sondern worin sich das Vorhandensein einer καρδ. πονηρ. ἀπιστ. zeigt (vgl. das βλέπετε, μήποτε ἔσται). Man kann auch nicht sagen, dass die ἀπιστία die psychologische Ursache des Abfalls sei (v. Sod.) da derselbe vielmehr im Unglauben besteht. Jedenfalls aber ist der Abfall des τις ὑμῶν gemeint, so dass man nicht mit Hfm. das ἐν temporell nehmen und an die ἀποστασία II Th 2 3 denken darf, was dem Kontext gänzlich fern liegt, in dem ja die Besorgniss eines thatsächlich bereits Vorhandenen ausgedrückt ist. Eine völlige Verkennung des gewählten Ausdrucks ist es, wenn v. Sod. behauptet, dass der Abfall von dem lebendigen Gott (weil derselbe den Christen und Juden gemein) nur Rückkehr zu einer heidnischen Religion oder Abfall zum absoluten Unglauben bedeuten könne. Da das διο an das εαν—κατασχ. 6 anknüpft (wie er selbst es fasst) kann von einem solchen Abfall schlechterdings nicht die Rede sein, sondern nur von einem, der sich durch das Aufgeben einer Hoffnung vollzieht, welche die gegenwärtigen Glieder des Hauses Gottes von den Gliedern des Hauses Gottes unterscheidet, in dem Moses Diener war (5). Ein Rückfall, wie ihn v. Sod. denkt, hebt jede Analogie mit der Sünde der Wüstengeneration auf, die doch so nachdrücklich als Warnungsexempel vorgeführt wird. Aeltere dogmatistische Ausleger dachten

Gegensatz zu dem nach 12 befürchteten Falle, in welchem ja Alle den Einen ermahnen müssten (*παρακαλ.*, gleich häufig bei Lk u. Paulus), bildet nicht, dass Einer den Anderen ermahnt, als ob *ἑαυτοὺς* gleich *ἀλλήλους* stände, womit man es gewöhnlich identifizirt (vgl. noch Küb., Khl., v. Sod.), sondern dass die angeredeten Brüder, ohne auf die Zusprache eines Anderen zu warten, sich selbst d. h. die ganze Gemeinschaft der *ἀδελφοί* ermahnen, um sich vor dem Eintreten jenes Falles bei Einem von ihnen zu schützen. — *καθ' ἑκάστην ἡμέραν*) stärker als das einfache *καθ' ἡμέραν* (Act 2 46): an jeglichem Tage. — *ἄχρις οὗ*) eigentlich: so lange bis (Lk 21 24. Act 7 18), dann, indem nicht auf den Eintritt eines die Zeitgrenze bildenden Factums, sondern nur auf das Aufhören des bisherigen Zustandes an einer bestimmten Zeitgrenze reflektirt wird: so lange als (II Mak 14 10). — *τὸ σήμερον καλεῖται*) Das artikulirte *σήμερον* kann nur das *σήμερον* der Psalmstelle sein (7), in welcher vom heiligen Geiste der gegenwärtigen Generation zugerufen wird: Heute, so ihr seine Stimme höret (Calv., Beng., Thol., de W., Moll, Hfm., Keil, v. Sod., Khl. u. A.). — *ἵνα μὴ σκληρυνθῇ ἐξ ὑμῶν τις*). Die nachdrucksvolle Stellung des *ἐξ ὑμῶν* weist darauf hin, wie ihr eigenes Ermahnen verhüten soll, dass nicht von ihnen irgend einer jener Verhärtung verfalle, vor der die Gottesstimme in dem Psalm so eindringlich warnt (7f.). Der Gegensatz zu 12 macht es zweifellos, dass der Verf. eine solche Verhärtung eingetreten denkt, wenn nach der dort ausgedrückten Besorgniss eine *καρδ. πον. ἀπιστ.* unter ihnen vorhanden ist (gegen Hfm., vgl. d. Anm. zu 7), weil nur durch eine Verstockung gegen den Warnungsruf Gottes im Psalm, der immer noch an sie ergeht, die *ἀπιστία* eintreten kann (v. Sod.). Eine solche Verstockung wird aber herbeigeführt durch Betrug der Sünde (*ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας*), indem die Sünde der Leidensscheu und Weltliebe ihnen vorspiegelt (*ἀπάτη*, wie Mk 4 19), sie könnten auch nach dem Aufgeben ihres Messiasglaubens dem Gott der Väter dienen, und sie damit betrügt, indem sie in

---

bei dem *θεὸς ζῶν* an Christus (z. B. Gerh., Calov.), weil es sich um den Abfall vom Christenthum handelt. Diese Bezeichnung Gottes hat übrigens keine Beziehung auf den Gegensatz zu den heidnischen Göttern, wie Act 14 15 (Bhm.) oder gar zu den Gesetzeswerken (Bl.), nicht einmal darauf, dass er die Missachtung seines Willens nicht ungestraft lässt (so gew., auch Lün., Küb. nach 10 31), sondern ausschliesslich darauf, dass er als der lebendige sich offenbart und die in seiner Offenbarung gegebenen Verheissungen wirksam ausführt. Vgl. Moll, Kluge.

Wahrheit dadurch zum Abfall von diesem Gott veranlasst werden. Vgl. Krtz., Keil *).

3 14—19. Das Warnungsbeispiel der Wüstengeneration. — Dass die Ermahnung 12f. mit dem διό 7 aus 6 gefolgert war, zeigt sich aufs Neue darin, dass nun eine Begründung dieser Ermahnung (γάρ) folgt, welche im Wesentlichen zu dem Gedanken von 6 zurückkehrt. Denn sie erinnert daran, dass wir Genossen (μέτοχοι, vgl. 1 9) des 6 genannten Christus (bem. den Art.) geworden sind und bleiben (γεγόναμεν, bem. das Perf.) unter derselben Bedingung, unter welcher wir nach jener Stelle zu dem Hause Gottes gehören, über welches Christus gesetzt ist, in dem wir also seine Genossen werden **). Denn die Bedingung, die hier, nachdem eine Besorgniss, wie die in 12f. liegende, ausgesprochen, mit dem verstärkten ἐάνπερ (wenn anders wirklich) eingeführt wird, nimmt in der Sache die des 6 auf; es handelt sich hier wie dort um

---

*) Die Erklärung: so lange es noch Heute heisst (Luth., Bl., Lün., Krtz., Küb. u. A.), vernachlässigt den rückweisenden Art. und ist daher sprachwidrig; damit fällt die Frage von selbst fort, ob das Heute die Lebensdauer der Einzelnen (so die griech. Väter) oder die Dauer der Weltzeit bis zur Parusie (so die Neueren) meine. Die Stellung des ἐξ υμων vor τις (BDEKL, vgl. Lchm., Treg. und WH. a. R.) hat die Rcpt. vernachlässigt, indem sie das τις unmittelbar mit dem Verbum verband. Sie kann aber nicht beabsichtigen, die Leser als hochbegnadigte zu bezeichnen (Del., Moll). Die Verstockung ist nach dem Kontext nicht eine Verstockung gegen das Verheissungswort (Keil), und die Sünde kann nicht die Sünde des Abfalls (de W., Lün., Moll u. A.) oder des Unglaubens, in dem derselbe besteht (Khl.), sein, zu dem ja ihr Betrug eben führt. Wenn v. Sod. die ἀπάτη daraus erklärt, dass die Sünde sie um die σωτηρία betrügt, so entspricht das dem Wortlaut nicht. Grade hier wird es klar, wie die Sünde macht, dass der Abfall 12 von ihnen nicht erkannt wird als das, was er ist, also unmöglich das sein kann, was v. Sod. darunter versteht.

**) Die Meisten denken freilich nach der Analogie von 3 1 an Theilnehmer an Christo, obwohl der Natur der Sache nach nur bei einem sachlichen Genitiv diese Bedeutung eintreten kann, weshalb sie auch meist ganz willkürlich die Theilnahme an Christo umsetzen in die Theilnahme an den von ihm gebrachten Heilsgütern, die sie verschieden, aber meist eschatologisch bestimmen. Auch Del., Hfm., die μέτοχοι nach Aelteren richtig fassen, denken noch an die von ihm zu bringende Heilsvollendung (vgl. de W., Ew.), während Moll richtig bei der Genossenschaft am Gottesreich stehen bleibt, aber die offenbare Beziehung auf 6 übersieht. Das Richtige haben Khl., v. Sod. Die Rcpt. hat nach KL das γεγον. heraufgenommen und so die gesperrte Wortstellung erzeugt. Die Begründung beziehen Lün., Krtz. irrig auf die Warnung vor dem σκληρυνθῆναι oder gar vor dem ἀποστῆναι; es geht natürlich auf die Mahnung 12f. und nicht bloss auf die in 13 (Hfm., Keil).

das κατάσχωμεν, nur dass hier das Object desselben τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως heisst. Dann aber heisst ὑπόστασις nach unzweifelhaftem hellenistischen Sprachgebrauch (vgl. Ps 39 8. Ez 19 5) die Zuversicht, d. h. die Glaubenszuversicht, welche die Voraussetzung der 6 genannten Hoffnung bildet. Das τὴν ἀρχήν besagt, dass sie mit derselben einen Anfang gemacht haben, bei dem es bleiben soll, der also als ein vollkräftiger gedacht ist (vgl. Thol., Del., Moll, Krtz., Khl., v. Sod.). Eben darum tritt hier das μέχρι τέλους βεβαίαν hinzu, welches sagt, dass dieser Anfang bis zu Ende unverbrüchlich (βεβ., wie 2 2) festgehalten werden, also nicht ins Wanken kommen soll. Dieser Zusatz ist hier erst (vgl. zu 6) kontextmässig motivirt theils durch das τὴν ἀρχήν, theils durch die 12f. geäusserte Besorgniss, dass einer, indem er sich gegen den Mahnruf Gottes verstockt, zum Unglauben und damit zum Abfall kommen könnte, also nicht die Zuversicht bis zuletzt festhalten. Durch den Hinweis auf die bis zuletzt währende Bedingtheit unserer Theilnahme an dem Hause Gottes, in dem wir Genossen Christi geworden sind, wird dann allerdings die Ermahnung begründet, Alles zu thun, um jenen Fall zu verhüten *). — 3 15. Da aber die Ermahnung 12f. ausdrücklich als eine dem Schriftwort des Ps 95 entsprechende (καθὼς λέγει τὸ πν. τ. ἅγ. 7) eingeführt war, so wird nun noch hervorgehoben, dass die Erfüllung der Bedingung, an welche zur Unterstützung dieser Ermahnung 14 erinnert war, ebenfalls in jenem Schriftwort beruht. Denn allein auf Grund dessen, was dort (Ps 95 7f.) gesagt wird (ἐν τῷ λέγεσθαι, vgl. 7f.), kommt es zum Festhalten der anfänglichen Zuversicht, sofern nur der, welcher beim Hören des göttlichen Warnungsrufes sein Herz nicht verhärtet, fähig sein wird, auch unter den Anfechtungen der Gegenwart, welche wohl dazu veranlassen könnten, die

*) Dass in diesem Zusammenhange ὑπόστασις nicht: Wesen (Luth., vgl. Ew.) oder Fundament (Erasm., vgl. Schulz) heissen kann, liegt am Tage. Mit τ. ἀρχήν kann nicht gemeint sein, dass wir mit dieser Zuversicht eben nur einen Anfang gemacht haben (Bl., de W., Lün., Ebr.), da die ἀρχή dann ja einer Fortsetzung und Vollendung bedürfte, aber nicht festzuhalten wäre. Bei der richtigen Fassung ist aber der Gen. nicht Gen. appos. (Hfm., Keil). Das μέχρι τέλους (vgl. I Kor 1 8. II Kor 1 13) heisst nicht: bis zum Ende der Dinge, nach de W., Lün., Krtz.; oder gar: ihres Lebens, nach Grot. (vgl. selbst Bl.), da das artikellose τέλος nur der Correlatbegriff der ἀρχή ist. Auch hier ist es klar, dass der Abfall 12 eben in dem Aufgeben der Zuversicht besteht, mit der sie anfänglich in Jesu den Bringer der Heilsvollendung sahen, dass also von einem Abfall zum Heidenthum nicht die Rede sein kann. Vielleicht ist die Bezeichnung des Glaubens als ὑπόστασις grade mit Bezug auf jenes ἀποστῆναι gewählt (Wörn.).

Glaubenszuversicht festzuhalten *). — 3 16 begründet, wie der Ausgang der Fragen in 19 zeigt, dass es sich bei dem Warnungsbeispiel, auf welches der Warnungsruf des Psalms verweist, wirklich um den Gegensatz solcher Glaubenszuversicht handelt. Daher knüpft die erste Frage an das ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ an, das auf das Beispiel der Wüstengeneration zurückwies. Das ἀκούσαντες ergab sich daraus, dass ja gewarnt war, sich bei dem Hören der Gottesstimme nicht zu verstocken, und darum die zum Warnungsbeispiel Aufgestellten, welche sich verbitterten (παρεπίκραναν, vgl. zu 8), ihre Herzen verstockt haben mussten, obwohl sie gehört hatten, und zwar, wie das objectslose ἀκούσαντες zeigt, solches, was sie von dem παραπικραίνειν hätte abhalten sollen, nämlich die frohe Botschaft, dass sie Gott durch Moses in das gelobte Land führen wolle, wie aus der folgenden Erinnerung an den Auszug aus Egypten hervorgeht. Statt der Antwort folgt eine neue Frage mit ἀλλά, die durch die in der Frageform mit οὐ liegende Bejahung diese Antwort giebt und zwar mit der Andeutung, dass eine solche Frage eigentlich garnicht aufkommen kann (vgl. Lk 17 8). Aber kann darüber ein Zweifel sein? Waren es nicht alle, die durch Vermittelung des Moses aus Egypten auszogen? Der Nachdruck liegt auf dem πάντες, welches warnend hervorhebt, wie die ganze Wüstengeneration, die doch die Wunder Gottes beim Auszug aus Egypten erlebt hatte (ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου), in Folge ihrer

---

*) Das ἐν τ. λέγεσθαι schliesst sich also weder an 13 (Beng. u. Aeltere) noch an μέτοχοι γεγ. (Ebr.) oder gar an μέχρι τέλους (Bisp. u. A.), sondern lediglich an den Bedingungssatz ἐάνπερ — κατάσχωμεν an (vgl. Erasm., Hltzh. der aber das ἐν völlig unmöglicher Weise als Zeitbestimmung fasst). Die meisten Neueren wollen ἐν τῷ λέγεσθαι mit 16 verbinden (Bl., de W., Thol., Lün., Del., Moll, Krtz., Ew., Wrn., Keil, Küb., v. Sod.); aber das unnatürlich harte Eintreten des γάρ erst hinter τινες ist durchaus nicht zu rechtfertigen. Die Berufung auf das γάρ in Fragesätzen (Kühner § 509, 8, a) hilft garnichts, da auch in dem: „ist es denn wirklich so?“ immer die Begründung eines irgendwie im Vorigen gegebenen Gedankens liegt. Sinnlos ist es, 16—19 zu parenthesiren und das ἐν τῷ λέγ. mit 4 1 zu verbinden (vgl. die griechischen Väter), das weder formell, noch materiell diese Verbindung gestattet. Die scheinbar einfachste Erklärung, welche das Citat theilt und den Verf. selbst mit μὴ σκληρύνητε fortfahren lässt, zu dem dann das ἐν τῷ λέγ. gehört (vgl. Hfm. nach Aelteren), ergäbe ein hartes Asyndeton, wäre für den Leser schlechthin unerkennbar und scheitert daran, dass die folgende Erläuterung gerade an das παραπικρασμῷ anknüpft (16), dasselbe also deutlich als Bestandtheil des Citats kennzeichnet. Das Citat allein aus den Worten ἐὰν—ἀκούσητε bestehen zu lassen, ist aber ohnehin nur erträglich, wenn man dieselben mit Hfm. falsch deutet (vgl. zu 7).

Verstockung gegen die Stimme Gottes, die sie durch Moses gehört hatte, in die Sünde des παραπικρασμός gerieth. Daher wird noch ausdrücklich auf die Vermittelung des Auszuges durch Moses (διὰ Μωϋσέως, beim Verb. intr. wie I Kor 3 5) hingewiesen *). — 3 17 schreitet mit dem metabatischen δέ zu einer zweiten Frage fort, welche im Anschluss an den Wortlaut von Ps 95 10 fragt, gegen wen Gott 40 Jahre lang Abscheu empfand. Wieder wird dieselbe beantwortet mit einer die Bejahung in sich tragenden Frage: οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν ὧν κτλ. Dieser Relativsatz muss mit τοῖς ἁμαρτ. zu einer Frage verbunden werden, und sagt mit dem Ausdruck aus Num 14 29. 32, dass ihre Gebeine in der Wüste zur Erde fielen (τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ), nachdem sie elend umgekommen. Es soll nämlich durch diese zweite Frage konstatirt werden, dass es nicht irgend eine Einzelsünde war, die sie begangen hatten, sondern eine Todsünde, wie sie 12 durch das ἀποστ. ἀπὸ θεοῦ ζῶντος angedeutet. — 3 18 sagt nun indirekt, welche Sünde das war, in einer Frage, die an 11 (vgl. Ps 95 11) anknüpft und in dem εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν (Act 14 2. 19 9) bereits ihre Antwort in sich trägt. Welchen schwur er, sie sollten (bem. die Weglassung des aus dem Context sich von selbst ergebenden αὐτούς) nicht eingehen in seine Ruhe, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen waren? Hier wird also die Todsünde ihrer Verbitterung in concreto bezeichnet als Ungehorsam gegen Gott, der mit der Verheissung, die er ihnen durch Moses gab (16), den Anspruch machen durfte, dass sie derselben vertrauten **). —

*) Mit den Aelteren (vgl. die Rcpt.) τινές zu lesen, ist sachlich unmöglich, da ja die ganze Wüstengeneration in denselben Fehler verfiel, und sprachlich wegen der ganz analogen Bildung von 17. 18, über deren fragende Fassung kein Zweifel ist. Daher lesen alle Neueren nach Pesch., Chrys., Theodor. τίνες: welche waren es, die sich, trotzdem sie gehört hatten, verbitterten? Natürlich kann, was sie gehört hatten, nicht die Gottesstimme des Psalms sein (Krtz., Keil u. d. Meisten). Wenn v. Sod. zu παρεπίκραναν als Objekt τ. θεόν ergänzen will, so hängt das mit seiner falschen Erklärung des παραπικρ. 8 zusammen. Auch aus diesen Fragen erhellt, dass die Leser, ähnlich wie die Wüstengeneration, durch den Messias die Verheissung der Errettung empfangen hatten (2 1. 3), die ihnen durch die Wunder beim Auftreten des Messias bestätigt war, dass also ihr Abfall immer nur in dem Aufgeben des Glaubens an Jesum als den Messias bestehen kann, wodurch sie nicht ins Heidenthum, sondern ins Judenthum zurückfielen.

**) Unmöglich kann mit der Frage in 17 gemeint sein, dass es nur die waren, welche gesündigt hatten (Hfm.), nachdem eben noch mit solchem Nachdruck betont war, dass es die ganze Wüstengeneration war, welche das Psalmwort als Warnungsbeispiel hinstellt (16),

3 19. *καὶ βλέπομεν*) wie 2 9, zeigt durch das mit grossem Nachdruck den Schluss bildenden *δι᾽ ἀπιστίαν*, dass, was sie im Ungehorsam Gott verweigert hatten seiner Forderung gegenüber, ersichtlich nichts Anderes war, als das Vertrauen auf seine Verheissung. So schliesst die Erörterung des Warnungsbeispieles, auf welches die Psalmstelle verweist, damit, dass es derselbe Unglaube war, der die Wüstengeneration um ihr Heil gebracht hatte, und dessen Eindringen in die Herzen der Leser der Verf. eben darum fürchtet (12), weil derselbe unfehlbar von der Theilnahme an der Heilsgemeinde ausschliesst (14). Vgl. Khl., v. Sod. *).

Kap. 4.

4 1—10. Die Verheissung des Psalmwortes. — *φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε*) Da es sich, ganz wie 3 12, um die Besorgniss (*φοβ.*, wie II Kor 11 3. 12 20) handelt, dass bei irgend einem von ihnen der Fall eintrete, dessen Furchtbarkeit mit *οὖν* aus 3 19 erschlossen wird, schliesst sich der Verf. durch die communicative Redeform lediglich unter die ein, die solche Besorgniss hegen (Krtz.), aber nicht unter die, um die jene Besorgniss zu hegen ist (de W., Lün.). Da der voraufgeschickte Gen. abs.: *καταλειπομένης ἐπαγγελίας* nur angiebt, inwiefern der befürchtete Fall ein durch die Sachlage in keiner Weise gerechtfertigter ist, wird derselbe nachdrücklicher mit: obschon aufgelöst. Es handelt sich nämlich darum, dass eine Verheissung, wie die, welche nach 3 18f. die Wüstengeneration verscherzte (*εἰσελθ. εἰς τ. καταπ. αυτου*), dadurch keineswegs aufgehoben oder zurückgenommen, sondern völlig unberührt gelassen ist (vgl. Lk 10 40. 15 4. Röm 11 4). Der Verf. denkt

---

wobei die verschwindenden Ausnahmen nicht berücksichtigt werden. Ganz willkürlich trennen Beng., Del., Moll, Hltzh., Küb. u. A. (vgl. Tisch.) das *ὧν κτλ.* von dem Fragesatz ab und fassen es als selbstständigen Affirmativsatz, was es doch nicht ist.

*) Der Vers ist also weder Zusammenfassung von 15—18 (so Bl. u. d. M.), noch ein dem selbstständig gefassten Relativsatz *ὧν—ἐρήμῳ* 17 entsprechender Satz, in welchem auf die Verwirklichung des nach 18 Geschworenen hingewiesen wird (Del., Moll, Hfm.); denn der Nachdruck liegt eben nicht auf dem nach 18 selbstverständlichen und nicht einmal die Thatsache jener Verwirklichung selbst, sondern eine Reflexion über ihre Nothwendigkeit ausdrückenden *οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν*.

also die indirect in Ps 95 11 liegende Verheissung als eine auch jetzt noch fortdauernde, und somit erscheint dieselbe hier zuerst (vgl. zu 3 11) als eine die ganze messianische Heilsverheissung in sich schliessende *). Deshalb wird nun der Fall, dass einer von ihnen meine (δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν) um die Verheissung gekommen zu sein, als ein unbegründeter Wahn bezeichnet (δοκεῖν, wie Lk 12 51. 13 2. 4. I Kor 3 18. 8 2); denn der Inf. Perf. ὑστερηκέναι kann nicht einfach ein Mangelleiden bezeichnen, wie das ὑστερεῖν (Mt 19 20. Lk 22 35, vgl. Ps 38 5), sondern nur besagen, dass man in dem aus dem Zusammenhange sich ergebenden Punkte zu kurz gekommen ist und nun Mangel leidet. Das aber involvirt den Unglauben daran, dass die Verheissung, in die Gottesruhe einzugehen, uns unverändert belassen ist und sich erfüllen wird; und weil nach 3 18f. gerade dieser Unglaube die Wüstengeneration um das Eingehen in die Gottesruhe gebracht hat, fordert der Verf. die Leser auf, mit ihm zu fürchten, dass einer durch jenen ungläubigen Wahn demselben Schicksal verfalle. Offenbar waren es die Verfolgungsleiden, welche über die Leser gekommen waren und sie in die schwerste Unruhe versetzt hatten, die sie zu dem Wahn verleiten konnten, dass es mit den Segnungen der messianischen Zeit, deren sie einst durch ihren Glauben theilhaftig zu werden gehofft hatten, nichts mehr sei, und so auch die Verheissung des seligsten Zieles derselben, der verheissenen Gottesruhe, nicht mehr in Geltung belassen, sondern zurückgenommen**).

---

*) Falsch ist nur, wenn man gewöhnlich die Sachlage, die der Gen. abs. ausspricht, aus dem Vorigen gefolgert sein lässt; denn der Gedanke des 6, auf den man gewöhnlich hinweist, dass die an der Wüstengeneration nicht erfüllte Verheissung ihrer Erfüllung noch wartet, tritt erst dort als ein ganz neuer, aus dem unmittelbar Vorhergegangenen abgeleiteter auf, während hier überhaupt noch garnicht von der Erfüllung der Verheissung die Rede ist. Gewöhnlich löst man deshalb auch den Gen. abs. mit: da (vgl. Lün.) oder: während (Hfm., Moll, v. Sod.) auf. Dass ἐπαγγελίας schon wegen des fehlenden Artikels nicht der von ὑστερ. abhängige Genitiv sein (Cramer), und dass der Gen. abs. nicht heissen kann: unter Vernachlässigung der Verheissung (Luth. u. viele Aelteren), wofür auch Act 6 2. Bar 4 1 keine Analogie bietet, weil dort καταλ. einfach: verlassen heisst, ist jetzt allgemein anerkannt.

**) Die gangbare Missdeutung der Stelle hängt an der Voraussetzung, dass δοκεῖν: scheinen heisse (Bl., de W. u. d. meisten Neueren), während schon Hfm. gezeigt hat, dass keiner der Versuche, den unmöglichen Gedanken zu rechtfertigen, dass man sich vor einem blossen Schein fürchten solle, gelungen ist. Denn weder kann darin eine (im Kontext wenig angebrachte) Milderung oder Feinheit liegen (Thol., Lün.), noch die Andeutung, dass es nicht einmal so scheinen solle (Del.), oder die menschliche Wahrnehmung über ein videtur nicht hinaus

— 4 2. *καὶ γάρ ἐσμεν*) legt den Ton darauf, dass es sich mit uns wirklich so verhält, dass wir mit einer frohen Botschaft beschenkt sind (*εὐηγγελισμένοι*, passivisch, wie Lk 7 22) ganz ebenso (*καθάπερ*, wie häufig bei Paulus, vgl. Röm 4 6) wie auch jene (*κἀκεῖνοι*. Zu dem pleonastischen *καί* vgl. Win. § 53 5). Nicht um die uralte Gottesverheissung handelt es sich, die ja nach 1 unverändert belassen ist und den Gläubigen aus Israel garnicht erst aufs Neue verkündigt zu werden brauchte, sondern um die frohe Botschaft von ihrer Erfüllung durch den Messias, wie ja Moses der Wüstengeneration versprach, sie in das gelobte Land zu führen und so die alte Väterverheissung zur Erfüllung zu bringen, als er sie aus Egypten führte (vgl. zu 3 16). Dass uns eine solche frohe Botschaft wirklich zu Theil geworden (vgl. 2 1. 3), macht es zu einem so furchtbaren Vergehen, wenn einer im Unglauben wähnt, um den Eingang in die Gottesruhe gekommen zu sein (1), und begründet allerdings, dass dem Eintritt eines solchen Falles, der ja die 3 18f. gedrohte Strafe nach sich ziehen muss, nur mit Besorgniss entgegengesehen werden kann *). Das *ἀλλά* weist darauf hin, woher jenen, die troz der frohen Botschaft von der Erfüllung

---

könne (Krtz.). v. Sod. findet hier gar einen Term. der Gerichtssprache: als überführt befunden werden, und nimmt *ὑστερεῖν* im Sinne von: zurückgegangen, abgefallen sein, den es doch nur, wie 12 15, in der Verbindung mit *ἀπό* haben könnte. Aber auch die häufige Erklärung des *ὑστερηκέναι* in dem nun einmal nirgends im NT oder den LXX vorkommenden, bei den Klassikern gewöhnlichen Sinne empfiehlt sich schon darum nicht, da der Ausschluss vom *εἰσελθ*. doch nicht als ein „Zurückgeblieben- oder Zuspätgekommensein" bezeichnet werden kann zu einer Zeit, wo nun einmal thatsächlich noch keiner eingegangen ist; denn dass sich der Verf. auf den Standpunkt der Parusie versetzt (Lün.), ist doch eine ganz willkürliche Annahme. Freilich ist es ebenso unmöglich, mit Ebr., Hltzh., Khl. nach Aelteren zu erklären, dass einer (für die Erfüllung der Verheissung) „meine" zu spät gekommen zu sein, oder mit Hfm., Keil, dass die Leser durch ihren Eintritt in die Gemeinde Jesu sich der Verheissung Israels verlustig gegangen wähnten; aber die letzteren zeigen wenigstens den nothwendigen Uebergang zur richtigen Erklärung des *ὑστερηκέναι*.

*) Schon die Fortführung der Rede in der 1. Pers. Plur. zeigt, dass nicht die im Gen. abs. ausgedrückte Sachlage (so gew.), auch nicht im 1. Theil des Verses (Lün.), bewiesen werden soll. Man setzt eben gewöhnlich voraus, dass das *εὐηγγ*. identisch sei mit dem Empfang der 1 gemeinten Verheissung, was doch durchaus nicht der Fall ist; denn es handelt sich um die frohe Botschaft, dass die Erfüllung der Verheissung bevorstehe, die freilich, wie diese, bei der Wüstengeneration nur der Art nach die gleiche war (gegen Hfm.). Der Ton liegt auch weder auf dem ja garnicht einmal dastehenden *ἡμεῖς* (so gew., vgl. Bl. und noch v. Sod.), noch auf dem *εὐηγγ*. (Lün., Krtz.) oder gar auf dem *καθάπερ κἀκ*. (Del.).

derselben verlustig gingen, dieselbe nichts nützte (οὐκ ὠφέλησεν — ἐκείνους, wie I Kor 14 6. Gal 5 2). Als das zur Kunde gehörige d. h. sie vermittelnde Wort (ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, vgl. I Th 2 13) bezeichnet der Verf. jene frohe Botschaft, weil es im Wesen einer solchen Kunde (ἀκοή, wie Jer 49 14) liegt, dass sie nur etwas nützen kann, wenn ihre Verkündigung gläubig angenommen wird. Dagegen musste das Wort dieser Verkündigung nutzlos bleiben, wenn es sich nicht durch den Glauben vermischte mit den Hörenden (μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν), also gleichsam von ihnen assimilirt, ihr innerster Besitz wurde, was nur geschehen konnte, wenn sie es im Glauben ergriffen und festhielten. So Del., Moll, Krtz., Hfm., Keil, Wörner, Hltzh., Khl., Küb., v. Sod. nach vielen Aelteren *). Dass aber bei jenen (ἐκείνους) der hier gesetzte Fall stattfand, steht aus 3 18f. fest, und derselbe Fall tritt ein, wenn einer nach 1 δοκεῖ ὑστερηκέναι.

4 3 begründet (γάρ) das über die Wüstengeneration Gesagte aus dem, was den Christen unmittelbare Gewissheit ist, da, wenn sie ganz ebenso wie jene εὐηγγελισμένοι sind, sie an sich selber abnehmen können, warum jenen die ebenso wie ihnen zu Theil gewordene Freudenbotschaft nichts genützt hat. Wieder mit den Lesern sich zusammenschliessend spricht der Verf. es aus, wie uns Christen feststeht, dass wir eben als solche, die zum Glauben (an die Freudenbotschaft 2) gelangt sind, in eine Ruhe eingehen (εἰσερχόμεθα εἰς κατάπαυσιν), wobei zunächst noch dahin gestellt bleiben kann, wie sich

*) Die Rcpt. ist wohl nur durch ℵ Vers. u. Väter bezeugt, aber exegetisch allein haltbar, während der Acc. (Lchm., Treg., WH. txt.) mechanisch dem εκεινους konformirt ist. Er giebt schlechterdings keinen Sinn, da es keine (gläubigen) Hörer gab, mit denen die Wüstengeneration Gemeinschaft eingehen konnte, und da das ἀκούειν, das hier in der Korrelation zu πίστις zweifellos das blosse Hören bezeichnet, nicht vom gläubigen Hören genommen werden kann. Die Konjektur τ. ακουσμασιν (Min.: τ. ακουσθεισιν), die Bl. vertheidigt, ist ganz werthlos. Der Hauptbegriff τῇ πίστει muss durchaus instrumental genommen werden, weil er, mit der Präposition des Verbums verbunden (vgl. Calv., Olsh., Beng., Riehm u. A.), den Glauben der Hörenden bezeichnen würde, der eben nicht vorhanden war, und weil sonst der Dativ τοῖς ἀκούσασιν statt des einzig natürlichen τῶν ἀκουσάντων (vgl. Cod. D) etwas Unklares behält, mag man ihn als Dat. comm. (de W.) oder der Beziehung (Lün.) oder gar als statt ὑπό c. Gen. (Semler) stehend fassen. Ganz vergeblich bestreitet Hfm., der auch völlig verkehrt mit ἀλλ' οὐκ eine neue Gedankenreihe beginnen lässt, dass der Partizipialsatz eine Kausalangabe enthalte, wobei es bleibt, auch wenn man ihn von dem erklärt, ohne das jenes Wort zu nichts gedient hat.

dieselbe zu der der Wüstengeneration in Aussicht gestellten verhält (vgl. Khl.). Eben darum ruht der ganze Nachdruck auf dem am Schlusse stehenden οἱ πιστεύσαντες, da es sich nicht darum handelt, wie oder gar wann wir eingehen, sondern nur darum, dass wir als οἱ πιστεύσαντες eingehen (Hfm.); denn die Christen sind doch, was sie sind, im Unterschiede von den ungläubigen Israeliten nur als die, welche zum Glauben gekommen sind, und was ihnen geschieht, geschieht ihnen als solchen, weshalb auch das Part. Aor. (vgl. Act 4 32. Röm 13 11. I Kor 3 5) durchaus berechtigt ist *). Wenn nun mit καθὼς (vgl. 3 7) εἴρηκεν noch einmal auf das Gotteswort des Ps 95 zurückgewiesen wird (vgl. 3 11), das heute noch gilt (bem. das Perf., wie 1 13), so darf nicht übersehen werden, dass der Verf. wie seine Leser, mit denen gemeinsam er das εἰσερχόμεθα sprach, Juden d. h. Mitglieder der alttestamentlichen Gottesgemeinde sind, und dass sie sich darin eins wissen mit den ἐκεῖνοι, von denen 2 geredet, dass er also auch auf sie den allgemeinen Satz, den er eben ausgesprochen, anwendet. Wenn also Gott denen, die nach 3 18f. den von ihm geforderten Glauben gegen seine Botschaft verweigerten, schwur: sie sollen nicht in meine Ruhe eingehen, so entspricht das ganz der Thatsache des christlichen Bewusstseins, dass wir als die, welche zum Glauben gekommen sind, in eine Ruhe eingehen **).

*) Das οὖν (Trg. u. WH. a. R. nach ℵACM) statt γαρ ist offenbar nur in Folge des ganz unpassenden εισερχωμεθα (AC) eingekommen. Das γαρ begründet aber weder die erste Hälfte von 2 (de W.), noch den ganzen 2 (Del., Moll), geschweige denn 1 (Beng., Keil). Das εἰσερχόμεθα steht nicht futurisch (Vulg. u. Aeltere) von dem mit Zuverlässigkeit Erwarteten (Lün.) oder von der wirklichen Gegenwart (Del., Moll: wir wandeln den Weg zur Ruhe, Wörn., Khl.: wir sind im Eingang begriffen), sondern ist das in einem Allgemeinsatz naturgemässe Präsens (vgl. v. Sod.); und das artikulirte οἱ πιστεύσαντες darf nicht in einen Bedingungssatz umgesetzt werden (de W.: wenn wir u. s. w., vgl. Keil) oder in eine Einschränkung des Subjekts (Lün.: eben diejenigen von uns, welche u. s. w.). Auch ist das Part. Aor. keineswegs vom Standpunkt des εἰσέρχ. aus gedacht (de W., Lün., Küb. u. A.), als drückte es aus, dass wir bis zuletzt Glauben bewiesen haben. Das την vor καταπ., das in BD fehlt, und Treg., WH. einklammern, ist aus dem folgenden εις την καταπ. μ. eingekommen.

**) Ganz vergeblich krittelt Hfm. an diesem einfachen Gedankenzusammenhange und will καθὼς εἴρηκεν zu einem Vordersatz machen, der in 6 wieder aufgenommen werde und in 7 seinen Nachsatz finde. Unrichtig ist es freilich, wenn Lün. nach Aelteren das καθὼς εἴρηκεν einen Schriftbeweis für das Vorige nennt, das als selbstverständliche Aussage des christlichen Bewusstseins keines Beweises bedarf, oder wenn Del., Keil hier einen mehrgliedrigen Beweis dafür beginnen sehen (vgl. auch de W., v. Sod.). Dass Gott ihnen durch seinen Schwur das Eingehen in die Ruhe verschloss, ist ja der Sache nach

Allerdings aber wird auf diese Thatsache darum noch einmal reflektirt, weil der Verf. noch ausdrücklich dem Wahne vorbeugen will, als wäre die Wüstengeneration zu dem ihr verheissenen Ziele nicht gelangt, weil dasselbe noch nicht in Bereitschaft, d. h. überhaupt noch nicht zu erlangen war, wie der nach 1 befürchtete Wahn, um die durch den Messias erhoffte Gottesruhe gekommen zu sein, doch zuletzt in dem ungläubigen Zweifel wurzelte, ob Jesus bereits wirklich der gewesen sei, der die verheissene Endvollendung bringen sollte. Darum fügt der Verf. mit einem: obwohl doch (*καίτοι*, wie Act 14 17) im Gen. abs. eine Thatsache an, welche die Vorstellung, als ob es damals (als Gott so schwur) noch keine Gottesruhe gegeben habe, in welche sie hätten eingehen können, schlechterdings ausschliesst. Denn wenn die Werke (Gottes) seit Erschaffung der Welt vollbracht waren (*τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων*), so war er bereits in seine Ruhe eingegangen, an welcher Theil zu nehmen das seligste Ziel seiner Menschenkinder ist. Die Grundlegung der Welt (im Sechstagewerk, *καταβολὴ κόσμου*, vgl. Lk 11 50) ist als eine abgeschlossene Thatsache gedacht, mit der die Werke Gottes, welche den Gegensatz zu seiner Ruhe bilden, geschehen d. h. vollständig vollbracht waren, mit der also sein Wirken seinen Abschluss erlangt hatte. Dann aber gab es von da an eine Ruhe Gottes, in welche die Israeliten hineinkommen konnten, wenn es ihnen nicht durch den Eidschwur Gottes verweigert wäre *). Hier also tritt ganz klar hervor, dass die Ruhe Gottes,

---

nichts Anderes, als was 2b gesagt war, dass ihnen die Botschaft von der bevorstehenden Einführung in die Ruhe nichts nützte, weil sie dieselbe sich nicht im Glauben aneigneten, d. h. sie nicht wirklich zu dieser Ruhe brachte, und also nur die zweite Hälfte der Begründung dieses Satzes, wobei, wie dort, die 3 18f. constatirte Thatsache die Voraussetzung bildet. Nur darf man nicht sagen, dass mit Uebergehung der Zwischenbemerkung in 3a hier 2b begründet werde (Küb.).

*) Unmöglich kann dem Gedanken vorgebeugt sein, dass nicht etwa die Menschen schon längst in diese Ruhe eingegangen sind (Bl., de W.), weil derselbe doch ganz undenkbar ist, geschweige denn dass von Werken der Menschen die Rede sein könnte (Ebr.), was schon das *ἀπὸ καταβ. κόσμ.* ausschliesst, oder gar von der Festsetzung der göttlichen Heilsrathschlüsse (Hltzh.). Die älteren Ausleger sehen in dem ganzen Zusatz nur eine nähere Erörterung über die Ruhe Gottes, theils indem sie *καίτοι* sprachwidrig: et quidem fassen und den Genit., als ob *τῶν γενηθ.* stände, von einem wiederholten *τὴν κατάπαυσιν* abhängen lassen (vgl. z. B. Wolf, Heinr.), theils indem sie mit Verbesserung dieser sprachlichen Unmöglichkeiten doch irgendwie denselben Sinn herauszubringen suchen (vgl. Calv., Bhm.). Schon seit den patristischen Auslegern unterscheiden Viele eine zwiefache, ja selbst dreifache Ruhe und selbst noch Del. die Ruhe Gottes nach der Schöpfung

von der Ps 95 11 redet, vom Verf. nicht bloss als die Ruhe im gelobten Lande gedacht ist, sondern dass er damit die Erreichung des Zieles der Bundesverheissung verbunden denkt, an welchem das Volk einer seligen Ruhe in der Gemeinschaft Gottes geniesst, die an dem Ruhen Gottes nach Vollendung der Schöpfung ihr Vorbild und ihren Möglichkeitsgrund hat (vgl. zu 1). — 4 4 begründet nämlich durch Verweisung auf Gen 2 2, dass wirklich mit dem Abschluss der Schöpfungswerke die Ruhe Gottes eintrat am Schöpfungssabbat. Das *εἴρηκεν γάρ που* weist wieder auf ein Gotteswort hin, von dem es nicht darauf ankommt, wo es geredet ist (2 6), genug dass es *περὶ τῆς ἑβδόμης* sc. *ἡμέρας* d. h. von dem Sabbat nach Vollendung des Sechstagewerkes (also der *καταβ. κόσμ.*) handelt und also (*οὕτως*) lautet: Und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen seinen Werken. In den Text der LXX ist nur aus dem ersten Versgliede das Subjekt *ὁ θεός* eingesetzt und das gleichgültige *ἐν* vor dem Dat. temp. Obwohl die Stelle von Gott selbst handelt, ist sie doch als ein Wort Gottes gedacht, der ja überall in der Schrift redet und allein dem Verf. geben konnte, solches von ihm auszusagen. — 4 5 knüpft mit *καί* noch einmal einen Rückweis auf den Gottesschwur 3 an und vollendet damit erst die Begründung (vgl. Hfm.), dass das durch denselben der Wüstengeneration verweigerte Eingehen in die Gottesruhe eben das Eingehen in die seit dem Schöpfungssabbat vorhandene war. Das *ἐν τούτῳ πάλιν* weist auf das 3 angezogene und durch den 4f. begründeten Satz *καίτοι — γενηθ.* erläuterte Gotteswort hin, in dem Gott wieder von derselben *κατάπαυσις* redet *).

4 6. *ἐπεὶ οὖν*) vgl. 2 14, nur dass hier wirklich der Inhalt des Vordersatzes aus dem Vorigen gefolgert wird. Denn

---

von einer noch zukünftigen, dem Volke Gottes bereiteten (vgl. auch Keil, der freilich sehr unklar). Krtz. unterscheidet gar eine Ruhe Gottes von seinen Schöpfungswerken, in welche die Menschen längst eingegangen, und eine Ruhe von seinen Erlösungswerken, zu der sie noch geführt werden sollen, und Hfm. hebt hervor, dass Gott nicht nur fertig schaffen wollte, sondern dass er auch seinem Volk am Ausgang der Menschheitsgeschichte eine Ruhe in der Vereinigung mit ihm zugedacht hatte. Das Eigenthümliche des Gedankens liegt aber gerade darin, dass der Schöpfungssabbat unmittelbar als Typus der dem Volke bereiteten Ruhe gedacht ist. Vgl. Thol., Lün., Moll, Wörn. u. A.

*) Das Subj. von *εἴρηκεν* 4 kann natürlich nicht *ἡ γραφή* (Bhm. u. A.) sein. Das *καί* 5 ist keineswegs durch: und doch (de W., Lün.) wiederzugeben. Das *ἐν τούτῳ πάλιν* bildet nicht einen Gegensatz zu *που* 4 und alle Ergänzungen durch *τόπῳ, χρόνῳ, ψαλμῷ* sind falsch; aber es heisst auch nicht: auf Grund dieser Thatsache (v. Sod.).

daraus, dass Gott in seine Ruhe eingegangen ist (4), die nach der Art, wie er 5 von einem Eingehen in dieselbe redet, nothwendig ihre Bestimmung auch für Andere involvirt, ergiebt sich, dass das Eingehen irgend welcher (Anderer scil. ausser ihm) noch übrig ist (*ἀπολείπεται*, nur hier im NT), und ebenso aus 5, dass die, welche früher die frohe Botschaft empfangen hatten, dass sie jetzt in dieselbe eingeführt werden sollten (*καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες*, vgl. 2), thatsächlich nicht eingegangen sind (*οὐκ εἰσῆλθον*), sofern ja das von Gott Beschworene (3) sich natürlich erfüllt hat, so dass also auch von dieser Seite her immer noch das Eingehen irgend welcher erübrigt. Dass aber als Grund dafür, wie 3 18, ihr Ungehorsam angegeben wird (*δι' ἀπείθειαν*) und nicht ihr Unglaube (wie 3 19, vgl. 4 2), hat seinen Grund darin, dass der Verf. aus diesen beiden aus dem Vorigen gefolgerten Voraussetzungen erklärt, weshalb Gott jetzt mit der Warnung des Ps 95 (3 7f., 13. 15) sich an die Generation der messianischen Zeit wendet, und im Voraus andeuten will, dass der Ungehorsam gegen dies Wort sie ebenso vom *εἰσελθεῖν* ausschliessen würde *). — 4 7. *πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν*) bildet den Nachsatz zu den beiden Vordersätzen in 6. Dass Gott der Wüstengeneration bereits einen Tag bestimmt hatte (*ὁρίζειν*, wie Act 17 26), an dem sie in seine Ruhe eingeführt werden sollte, lag indirekt darin, dass er in seinem Zorne schwur, sie sollten nicht eingehen, worin ja liegt, dass dasselbe ursprünglich für sie in Aussicht genommen war, und direkt in dem, was über die ihnen gewordene frohe Botschaft (2. 6) gesagt war; nun bestimmt er auf's Neue (1 6) der Generation der messianischen Zeit einen Tag, an welchem sie zur Heilsvollendung geführt

---

*) Es ist weder nöthig, noch möglich, hier eine Wiederaufnahme des 1 (nach seiner richtigen Fassung) zu finden (gegen Lün., Krtz. u. A.); denn dort ist von einer Verheissung die Rede, welche nicht zurückgenommen, sondern unverändert belassen wird, hier von einer (ihre Erfüllung involvirenden und darum nothwendigen) Thatsache, die noch übrig bleibt zu geschehen, weil sie noch nicht geschehen ist. Dass *ἀπολείπεται* heisst: es bleibt anheimgegeben, vorbehalten (Del., vgl. Moll, Klg.) oder: es steht in Aussicht und wird seiner Zeit eintreten (Hfm., Khl., vgl. Lün.), oder gar: es bleibt sicher (v. Sod.), ist mindestens sehr ungenau. Es wird auch nicht sowohl aus 3f. gefolgert, was mit Sicherheit zu erwarten steht, als vielmehr dass das Eingehen Gottes in seine Ruhe immer noch das Eingehen irgend welcher Anderen in dieselbe als Ergänzung fordert. Bl., de W., Del. denken schon bei *τινάς* an irgend welche Andere ausser der Wüstengeneration, wodurch dem zweiten Vordersatz vorgegriffen wird. Das *πρότερον* (II Kor 1 15) bezeichnet die Zeitstellung der Wüstengeneration im Verhältniss zur Gegenwart.

werden soll, sofern er nicht so ernst heute vor der Verstockung warnen würde, wenn man durch dieselbe nicht wiederum an diesem Tage das bevorstehende Eingehen verscherzen könnte, wie es die Wüstengeneration verscherzt hat. Das *τινα* zeigt, dass es ihm frei stand, einen solchen nach Belieben festzusetzen, auch wenn es erst nach so langer Zeit geschah. Das *σήμερον* gehört also zu *ἐν Δαυεὶδ λέγων* (Hfm.), da ja Gott in der Schrift überall zu denen redet, welche die messianische Zeit erleben. Dass ausdrücklich David als der genannt wird, in welchem er redet (vgl. 1 1), hat seinen Grund darin, dass in der Stelle vom Hören auf Gottes Stimme die Rede ist, also ein Anderer als er redend gedacht (vgl. zu 3 7); das *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* geht auf die Zeit von Moses bis zur Gegenwart, in der ja eben Gott (wenn auch in Worten Davids) redet, wie vorher (d. h. 3 7f. 15) gesagt ist (*καθὼς προείρηται*) *).

4 8ff. begründet, dass es sich wirklich bei der Warnung des Ps 95 um die Festsetzung eines neuen Tages zur Einführung in die Gottesruhe handelt, dadurch, dass dieselbe an dem Tage, den Gott früher festgesetzt hatte, nicht geschehen ist. Dies war zwar in dem *οὐκ εἰσῆλθον* 6 auf Grund des Gottesschwures einfach vorausgesetzt, wird aber jetzt gegenüber dem möglichen Einwande, dass doch immerhin Josua die

---

*) Mit dem Tag, den er damals festsetzte, ist natürlich nicht der Tag von Meriba gemeint (gegen Hfm.), der dann als Prüfungstag gedacht sein müsste, wie die leidensvolle Gegenwart der Leser (vgl. zu 3 7). Das *σήμερον* als Apposition zu *ἡμέραν* zu nehmen (Bl., de W., Moll, Hltzh., v. Sod. nach Calv., Beza, Grot. u. Aelteren) ist ganz unnatürlich; es kann aber auch nicht Beginn des Citats sein (Lün., Del., Krtz., Keil, Küb.), da, abgesehen von der unbequemen Unterbrechung und Wiederaufnahme desselben, das folgende Gotteswort ja diesen Tag garnicht festsetzt, sondern der Verf. nur sagen will, dass aus der folgenden Warnung Gottes die Festsetzung eines neuen Tages für das Eingehen in die Gottesruhe folge. Das *μετὰ τοσ. χρ.* geht darum auch nicht auf die Zeit von Moses bis David (so gew.), der deshalb als Verf. des Psalms genannt sein soll. Der Psalm wird in der Ueberschrift der LXX (nicht im Grundtext) dem David beigelegt; und das *ἐν Δαυεὶδ* geht ohne Frage auf ihn als Verfasser, nicht auf das Psalmbuch, wo jene Stelle geschrieben steht (Bl., de W., Ebr., Wörn.). Die Rcpt. hat das Simpl. *ειρηται* (KL), B, mechanisch konformirend nach 3, *προειρηκεν* (WH. a. R.). Dass aber das *προ* in *προείρηται* darauf gehen soll, dass Gott in dem betr. Psalm vor den 3. 5 angeführten Worten also sagt (Hfm., Keil), ist unmöglich, weil eben die Vorstellung eines bestimmten geschlossenen Schriftstückes garnicht im Kontext gegeben und für denselben diese Andeutung völlig bedeutungslos wäre, während mit dem Rückweis auf 3 7f. der Verf. einfach zum Ausgangspunkte der Paränese zurückkehrt.

Israeliten von damals in's gelobte Land eingeführt und damit doch ein Eingehen zur Ruhe stattgefunden habe, dadurch ausdrücklich gerechtfertigt, dass die Unmöglichkeit dieser Annahme aufgezeigt wird: *εἰ γὰρ αὐτοὺς* (sc. *τ. πρότερον εὐαγγελισθέντας* 6) *Ἰησοῦς* (Bezeichnung Josua's in den LXX, vgl. Act 7 45) *κατέπαυσεν* (transit. wie Dtn 3 20), *οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας*. Die Thatsache, durch welche nach der Form des Bedingungssatzes jene Annahme ausgeschlossen ist, ist die 7 erwähnte, dass Gott noch heute in David redet von einem anderen auf die Besitznahme Kanaans unter Josua folgenden Tage, als von dem, an welchem man das Eingehen in die Gottesruhe nicht durch Verstockung verscherzen soll, woraus folgt, dass er einen neuen Tag für dasselbe festgesetzt hat*). — 4 9 folgert mit dem gegen den klassischen Gebrauch zu Anfang des Satzes stehenden *ἄρα* (vgl. Lk 11 48. Röm 10 17) aus der in 8 liegenden Behauptung, dass die Ruhe im Lande Kanaan noch nicht die Israel in Aussicht gestellte Gottesruhe war, dass, auch nachdem jene erlangt, noch übrig bleibt (*ἀπολείπεται*, vgl. 6), noch rückständig ist eine Sabbatfeier (*σαββατισμός*, nur noch einmal bei Plutarch), wie sie nach Ps 95 11 Israel erlangt hätte, wenn es nicht ungehorsam gewesen wäre, für das Volk Gottes (*τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*). Hierbei an irgend etwas anderes zu denken als das Volk Israel im nationalen Sinne, dem aber freilich der Verf. und die Leser angehören, verbietet der Kontext unbedingt, da völlig unbegreiflich ist, wie daraus, dass Israel als

---

*) Nach de W. begründet der Vers das *οὐκ εἰσῆλθον* in 6; nach Krtz. ist er gerichtet gegen die Meinung, dass die Ruhe, zu der Josua Israel gebracht, schon die volle Erfüllung der Verheissung gewesen sei; nach Hfm., der heftig gegen ihn polemisirt, gegen den Wahn, dass die Verheissung, um die sich die Wüstengeneration gebracht, keine andere sei als die durch Josua zur Erfüllung gelangte (vgl. Keil). Aber wenn daraus folgen soll, dass es nur darauf ankomme, ein Angehöriger des Volkes zu sein, welches Kanaan zum Lande hat, so ist diese Folgerung nicht weniger undenkbar als jene Meinung. Dass der Verf. diesen möglichen Einwand berücksichtigt, geschieht nicht, um irgend welchen Irrthümern zuvorzukommen, sondern um zu beweisen, dass er ein Recht hatte, die Gottesruhe in Ps 95 nicht bloss auf die Ruhe im Lande Kanaan, sondern auf die ewige Sabbatruhe zu beziehen (vgl. zu 3). Das *μετὰ ταῦτα* zu *ἐλάλει* zu ziehen (so Lün., de W., Del., v. Sod. u. d. Meisten), verbietet nicht gerade die Wortstellung (Hfm., Keil, Küb.), aber es wäre nach dem *μετὰ τοσοῦτον χρόνον*, dem es dann entspräche, äusserst matt. Die *ἄλλη ἡμέρα* ist also nicht der Tag des Eingehens selbst (so gew.), sondern der Tag, an welchem man durch Gehorsam gegen die Mahnung Gottes dasselbe sich ermöglichen soll, weshalb man nicht um ihrer richtigen Fassung willen die *ἡμέρα τις* 7 kontextwidrig missdeuten darf (gegen Hfm.).

Volk durch Josua die ihm bestimmte Gottesruhe nicht erlangt hat, folgen soll, dass dieselbe der Gemeinde Gottes als solcher noch übrig bleibt (vgl. Einl. § 3 2) *). — 4 10 weist zum Schlusse auf 4 zurück und begründet 9 dadurch, dass erst in solcher Sabbatfeier die Erfüllung der indirekt in Ps 95 11 liegenden Verheissung das Nachbild der Ruhe Gottes am Schöpfungssabbat wird. Daher ist *ὁ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ* der, an dem sich erfüllt, was nach Ps 95 11 dem Volke Israel versagt ward. — *καὶ αὐτὸς* (Lieblingswendung bei Lukas: auch er) *κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων, ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός*) deutliche Rückbeziehung auf 4: er ist zur Ruhe gekommen von seinen Werken wie (*ὥσπερ*, vgl. Act 3 17) von den seinigen (*ἴδιος*, oft bei Lukas u. Paulus) Gott **).

4 11—13. Paränetischer Abschluss. — Die Ermahnung, eifrig bestrebt zu sein (*σπουδάσωμεν*, wie Gal 2 10. Eph 4 3), wird mit *οὖν* zunächst aus 9f. gefolgert, wie das rückweisende *εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν* zeigt, das auf die Gottesruhe 10 geht, deren Vorbild der Schöpfungssabbat war. Aber in welchem Sinne zu eifrigem Streben darnach aufgefordert werden kann, ergiebt sich nur

---

*) Diese Thatsache kann dadurch nicht entfernt werden, dass v. Sod. aufs Neue behauptet, der Ausdruck gehe nur auf die religiöse Würdestellung der Leser, über deren nationale Herkunft daraus nichts zu schliessen sei. Denn nicht darum bleibt dieser *σαββατισμός* dem Volke Gottes noch übrig, weil ihn überhaupt noch keiner erlangt hat, wie man gewöhnlich annimmt, indem man hier eine Rückkehr zu 6 findet (vgl. noch Krtz., v. Sod.); man kann nicht einmal sagen, dass der Verf. stillschweigend voraussetze, dass auch nach David das Volk nicht zur Ruhe gelangt sei (de W., Lün., Del. u. A.). Der Verf. reflektirt eben auf diese ganz undenkbare Annahme nicht, sondern weil die durch Josua gebrachte Ruhe die Gottesruhe nicht war, welche er nach Gen 2 2 in Ps 95 11 dem Volke bestimmt sah (3ff.), bleibt diese ihm noch übrig (vgl. Hltzh.).

**) Der Streit, ob dabei an die Mühen und Beschwerden des irdischen Lebens (de W., Lün. nach Gen 3 17. 5 29), an die Berufswerke der Christen, insbesondere das Werk der Heiligung (Thol., vgl. Del.) oder gar an Gesetzeswerke (Semler u. Aeltere) zu denken sei, ist ganz müssig, da die kontextmässige Rückbeziehung auf den Schöpfungssabbat jede solche Spezialdeutung ausschliesst. Noch willkürlicher aber ist es, mit Hfm. den Gedanken dahin umzubiegen, dass die Geschichte des Volkes Gottes zu einem Abschlusse kommt. Natürlich ist der *εἰσελθών* weder Christus (Ebr. nach Aelteren) noch das Volk Israel (Schulz); es ist aber auch nicht ein ganz allgemeiner nur hypothetisch gesetzter Begriff (so gew.). Der Vers begründet nicht bloss den Ausdruck *σαββατισμός* (de W., Lün., Hfm., v. Sod.) oder 9 aus dem Wesen der Sabbatruhe (Del., vgl. Küb.).

aus der ganzen Homilie über Ps 95 von 3 7 an, die mit dieser Paränese geschlossen wird, sofern dieselbe immer wieder auf die Mahnung zurückkam, sich auf's Sorgfältigste vor der Verstockung gegen das Gotteswort zu hüten, das warnend auf das Beispiel der Wüstengeneration hinweist. Die Aufforderung, in welche sich der Verf. selbst einschliesst, hat aber, wie 3 12f. 4 1, die Absicht, zu verhüten, dass (ἵνα μή, wie 3 13) irgend einer auf Grund desselben Warnungsbeispiels des Ungehorsams, wie das, welches die Wüstengeneration um das Eingehen in die Gottesruhe brachte, auf dem Wege dahin falle und so das Ziel nicht erreiche. Denn in dem Maasse, in welchem alle eifrig bestrebt sind, dem Warnungswort Gottes nachzufolgen, wird der Einzelne abgehalten, im Ungehorsam sich gegen dasselbe zu verstocken. Wie die Stellung des τις zwischen ἐν τῷ αὐτῷ und ὑποδείγματι (vgl. II Pt 2 6) dasselbe bedeutsam in seinem Gegensatze zu denen, die in ihrem Fall ein eben solches Warnungsbeispiel gaben, hervorhebt, so tritt durch die Dazwischenschiebung des πέσῃ das τῆς ἀπειθείας (vgl. 6) als die Bezeichnung, um welches Beispiel es sich handelt, höchst nachdrücklich an den Schluss. Damit wird der einzige Grund, den man gegen die absolute Fassung des πέσῃ einwendet, dass es keine betonte Stellung im Satze habe, hinfällig. Dasselbe erhält übrigens seine Beziehung auf den Sturz in's Verderben (Röm 11 11) durch seine Korrelation zu εἰσελθεῖν *). — 4 12. Wenn die Aufforderung des 11 durch einen

*) Da καταπ. nicht Ruheort heisst, steht 10 nicht im Gegensatz zu dem, zu welchem Josua nach 8 das Volk führte (Hfm.). Die Auffassung der Vulg. (Luth., Beza, Grot.), wonach πίπτειν ἐν gleich π. εἰς steht, haben Lün., Krtz., Hfm., Keil, Wörn., Hltzh. erneuert. Allein so oft auch der Grieche mit einem Verb. der Bewegung nach prägnanter Konstr. die Präposition der Ruhe verbindet, um das Resultat jener mit in den Begriff aufzunehmen, und so gewiss er daher sagen könnte: πίπτειν ἐν τῇ ἀπειθ., so unmöglich kann doch mit dem ohnehin sehr geschraubten Ausdruck: in ein Beispiel des Unglaubens fallen (statt: in den Unglauben fallen, welcher zum Warnungsbeispiel dient) die Vorstellung des Liegenbleibens in demselben verbunden werden. Allein richtig ist daher die schon von den patrist. Auslegern und den meisten Aelteren festgehaltene absolute Fassung des πίπτειν, die freilich nicht durch die Beziehung auf 3 17 gerechtfertigt werden und nicht zu willkürlicher Umdeutung des ἐν führen darf (vgl. z. B. Thol.: gemäss), wie es doch im Grunde auch die Erklärung der Neueren ist von dem Zustande, Befunde: indem er das gleiche Beispiel giebt (Bl., de W., Del., Riehm, Moll, Khl.). Es bezeichnet einfach, dass sein Fallen darauf beruht, dass er in Folge des Warnungsexempels, das Gott im Geschicke der Wüstengeneration gab, von demselben Schicksal ereilt wird. So wohl Küb. und vielleicht v. Sod., der den Vers einer Erklärung nicht bedürftig hält, aber übersetzt:

Hinweis auf die Beschaffenheit des Wortes Gottes (ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) begründet wird, so gilt das von diesem Gesagte natürlich von jedem Worte Gottes, sowohl dem in der alttestamentlichen Schrift als dem in der Verkündigung des Evangeliums (vgl. 1 1) geredeten; allein begründen kann es doch die vorige Aufforderung nur, wenn der Verf. dabei an das Gotteswort des Ps 95 denkt, das die Leser zum eifrigen Streben nach der Gottesruhe anspornen und so ein neues Warnungsbeispiel des Ungehorsams verhüten sollte *). Lebendig ist es in demselben Sinne wie Gott selbst (3 12), sofern von ihm, wie von allem, was Leben in sich hat, eine Kraft ausgeht, und wirksam (καὶ ἐνεργής, wie I Kor 16 9), weil diese Kraft eine Wirkung auszuüben im Stande ist; denn eben darum vermag jenes Gotteswort zu eifrigem Streben anzuspornen. Bei der Ermahnung zu solchem Streben ist also der Mensch nicht auf sich selbst angewiesen, er braucht sich nur der Wirkung des Gotteswortes hinzugeben und nicht wider dasselbe zu verstocken. Das zweischneidige Schwert (eig. ein Schwert mit doppeltem Munde d. h. mit an beiden Seiten befindlicher Schneide, vgl. Ps 149 6. Prv 5 4) erscheint Apk 1 16 als das Symbol eines scharfen Strafgerichts, das durch den Mund Christi vollstreckt wird; aber schon der alttestamentliche Gebrauch des Ausdrucks ist ein viel umfassenderer; und der Zusammenhang mit dem Vorigen zeigt, dass die Schneidigkeit des Wortes, welche mit dem comparativen ὑπέρ (vgl. Lk 16 8) als eine über jedes zweischneidige Schwert hinausgehende (τομώτερος, nur hier im NT, aber auch bei Lucian nachgewiesen) bezeichnet wird, lediglich von der Wirkung ausgesagt wird, welche dasselbe auf das Innere der Menschen

---

nach eben diesem Beispiele, was freilich auch ganz anders verstanden werden kann.

*) Wenn v. Sod. zugesteht, dass die Begründung auf 11 gehe, aber dann doch behauptet, dass dieser nur eine durch die vorhergehende Betrachtung eigenthümlich bestimmte Fassung des Grundgedankens von Kp. 1—4 sei, um dem vom Worte Gottes Gesagten eine viel allgemeinere Fassung zu geben, so ist es eben falsch, dass Kp. 1—4 einen gemeinsamen Grundgedanken haben und dass der sich um den Grundbegriff desselben, das Wort Gottes drehe. Denn nach der ganz für sich stehenden Einleitung des Briefes 1 1—2 4 ist in der ersten wirklichen Erörterung desselben (2 5—3 5) von dem Worte Gottes mit keiner Silbe die Rede gewesen, und erst die daran geschlossene Ermahnung ist von einem Gotteswort, und eben von dem ATlichen in Ps 95 ausgegangen. Vollends kontextwidrig ist es, an das Wort der Verheissung (Khl.) oder das Evang. (Grot., Ebr. u. A., vgl. Küb.) oder gar an den göttlichen Logos zu denken (so noch Ew. nach patristischen und dogmatistischen Auslegern).

ausübt. Das wird aber unzweifelhaft bestätigt durch die folgende Erläuterung dieser schneidigen Wirksamkeit. Das Subst. verb. μερισμός kommt von μερίζειν her, aber nicht wie 2 4 in der Bedeutung: zutheilen, sondern in der Bedeutung: zertheilen (Mt 12 25f. I Kor 7 34), und bezeichnet daher, dass die durchdringende Kraft (διϊκνεῖσθαι, ἅπ. λεγ.) des schneidigen Wortes Gottes sich erstreckt bis zur (ἄχρι, wie 3 13) Sezirung des innersten Seelenlebens, durch welche die tiefsten Tiefen desselben blossgelegt werden. Eben darum wird nicht nur die Seele genannt, sondern auch der Geist, durch dessen Einhauchung die Seele entstanden ist (Gen 2 7) und der daher ihren tiefsten Lebensgrund bildet. Wenn daran die noch enger mit einander verbundenen Genitive ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν angereiht werden: Fugen sowohl als Mark, so ergiebt schon dieser Wechsel des Ausdrucks, dass, dem Vergleiche mit dem schärfsten Schwerte entsprechend, die tiefsten Tiefen des Seelenlebens bildlich als die Fugen und das Mark desselben bezeichnet werden (vgl. Küb.), wie wenigstens μυελὸς ψυχῆς auch bei Euripides nachgewiesen ist. Während auch das schärfste Schwert nicht die Fugen (ἁρμοί, wie Sir 27 2), wo Eins das Andere untrennbar berührt, oder gar das Mark (μυελός, wie Hiob 33 24) in den Knochen zu treffen vermag (vgl. Hfm.), dringt das Wort Gottes bei seiner sezirenden Thätigkeit des Seelenlebens bis in beides hinein, um so auch die ersten Anfänge und leisesten Regungen der ἀπείθεια blosszulegen und vor denselben zu warnen *). Denn es ist auch zugleich

---

*) Da μερίζειν nicht: abscheiden heisst, kann nicht gemeint sein, dass das Wort durchdringt bis zu der Stelle, wo sich Seele und Geist scheiden, oder bis zur Scheidung der Seele vom Geist und gar des Marks von den Fugen, die sich ja garnicht berühren (Schlichting, der aber vor ἁρμῶν ein zweites ἄχρι ergänzt, vgl. noch Bhm., Beng.). Nur die alttestamentliche Fassung des Verhältnisses von Seele und Geist giebt der Nennung beider eine kontextmässige Bedeutung, während die moderne trichotomische Unterscheidung des niederen und höheren Seelenlebens (vgl. z. B. Riehm, Krtz., Keil) oder des Geistes als Lebensprinzip und der Seele als Prinzip der Individualität (Hfm., v. Sod.) schon darum unpassend sind, weil es sich ja lediglich um die Ergründung der ersten Anfänge der ἀπείθεια handelt. Dass es sich wirklich um eine Sezirung der widergöttlichen Potenzen der menschlichen Leiblichkeit handelt (Del., vgl. Wörn.), oder Mark und Fugen im eigentlichen Sinne die leibliche Basis des Seelenlebens bilden (Krtz.), ist unbiblische Phantasterei; auch bezeichnen ἁρμ. τε καὶ μυελ., wie schon der wechselnde Ausdruck zeigt, nicht zwei neue Objekte der sezirenden Thätigkeit (Clv., Bez., Del., Keil), und ἁρμοί sind nicht die Gelenke als Organe der Bewegung (v. Sod., vgl. Krtz. u. A.) sowenig wie μυελ. hier als die Organe der Kraft in Betracht kommen (v. Sod.). Ganz unnöthige Schwierigkeiten erhebt Hfm. gegen das Appositions-

fähig dieselben zu beurtheilen (καὶ κριτικός) d. h. ein Urtheil über ihre Sündhaftigkeit zu fällen und dadurch ihretwegen das Gewissen zu wecken. Hier nun werden jene ersten Regungen als im Herzen verborgene, noch zu keiner Aeusserung gekommene Erwägungen, wie sie aus verkehrter Sinnesrichtung (ἐνθυμήσεων, vgl. Mt 9 4. 12 25), und wie sie aus irrender Vernunft (καὶ ἐννοιῶν, vgl. I Pt 4 1) hervorgehen, die beide im Herzen ihren Sitz haben (καρδίας), charakterisirt. Das Verbaladjectiv κριτικός (ἅπ. λεγ. im NT) ist ganz analog gebildet, wie διδακτικός I Tim 3 2 *). — 4 13. καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ) Schon die formell ganz eigenartige Satzbildung zeigt, dass die Schilderung des Wortes Gottes völlig geschlossen und dass das καί eine zweite selbstständige Begründung der Ermahnung in 11 anschliesst. Wenn keine Kreatur unsichtbar ist (ἀφανής, vgl. ἀφανίζειν Mt 6 16. 19) vor seinem Angesicht (ἐνώπιον τ. θεοῦ, besonders häufig bei Lukas), so versteht sich von selbst, dass von Gott selbst die Rede ist. Dasselbe wird mit δέ (vielmehr) positiv dahin ausgedrückt, dass alles ohne Hülle (γυμνά, nur hier im NT in übertragener Bedeutung) und entblösst ist für seine (Gottes) Augen (καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, vgl. I Pt 3 12). Das τραχηλίζειν (ἅπ. λεγ.) bezeichnet das Zurückbiegen des Halses beim Schlachten, um ihn für den tödtlichen Schlag zu entblössen. Das neue Moment des Verses liegt darin, dass das, was das Wort Gottes dem Menschen in seinem Inneren kund macht, vor Gott von vorn herein offenbar ist; und wiefern das ebenso die Mahnung des 11 begründet,

---

verhältniss von ἁρμ. τε καὶ μυελ. zu ψυχῆς κ. πνεύμ. und will letzteren Genitiv von ersterem abhängig machen, was doch kein Leser errathen konnte (vgl. Hltzh.). Es ist also hier weder von einer Strafgewalt des Wortes Gottes über seine Verächter die Rede (Lün., vgl. Bl., Krtz. u. A. und dagegen Hfm.) noch von einem Dringen auf Entscheidung (Khl.) oder einer Warnung vor jeder Halbheit (v. Sod.). Das Richtige hat im Wesentlichen Küb., nur dass er die ganz fernliegende paulinische Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα heranzieht und ἁρμ. τ. κ. μυελ. speziell bildlich zu deuten versucht von der Verkettung und dem eigentlichen Gehalt des inneren Lebens. Die Rcpt. hat auch nach ψυχης ein τε (DEK), das dem nach αρμ. konformirt ist.

*) Die beiden Ausdrücke ἐνθ. und ἐνν. werden meist sehr willkürlich unterschieden (de W.: Gedanken und Gesinnungen; umgekehrt Lün.). Nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch sind ἐνθυμήσεις weder Empfindungen (Krtz.), noch Gemüthsregungen (Del.), noch Begierden (Ebr.), sondern auch Gedanken; aber dass dieselben nicht auf Erregung des Willenstriebes beruhen (Hfm., Keil, vgl. Küb., v. Sod.), zeigt Act 17 29. Da das Wort bei den LXX garnicht vorkommt, bleibt die Unterscheidung unsicher und kann nur durch die zu Grunde liegenden Begriffe des θυμός und νοῦς geleitet werden.

zeigen die Schlussworte: πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος. Der Ausdruck ist sichtlich durch das Wortspiel bedingt, in welchem unser Reden zu Gott seinem Reden zu uns (dem λόγος τοῦ θεοῦ in 12) entgegengestellt wird: dem wir Rede zu stehen haben d. h. verantwortlich sind (vgl. Hfm., Khl., v. Sod. nach Pesch., den griech. Vätern u. Aelteren)*).

Es beginnt nun der zweite Theil des Briefes, dessen Einleitung (4 14—5 10) in der Aufstellung seines eigentlichen Themas gipfelt. Ehe der Verf. aber an die Ausführung desselben geht, schaltet er eine Erörterung über die Frage ein, ob die Leser auch fähig seien dieser Ausführung zu folgen, welche an ihrem Schlusse zu dem Thema zurückführt (5 11 bis 6 20). Dann erst nimmt er die eigentliche Betrachtung auf über die Erhabenheit des melchisedekischen Priesterthums des Messias im Vergleich mit dem aaronitischen (7 1—8 5).

4 14—5 10. Einleitung des zweiten Haupttheils. — ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν) Das οὖν kann unmöglich die im Partizipialsatz enthaltene Aussage als das Resultat der bisherigen Erörterungen folgern oder wiederaufnehmen (so gew.), da weder das Hohepriesterthum Christi bisher überhaupt eingehender erörtert ist, noch was über dasselbe in jenem näher ausgesagt wird, in einer Form ausgedrückt ist, welche es als Resultat der bisherigen Betrachtungen erscheinen lässt. Der Partizipialsatz weist also auf eine dem Verf. mit den Lesern gemeinsame Voraussetzung hin, unter welcher er, ganz ähnlich wie 2 14, aus der vorangehenden Ermahnung, d. h. aus der in 12f. nur begründeten Ermahnung des 11 eine neue Mahnung folgert, die doch im Grunde nur sagt, in welcher Weise jene unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen befolgt werden soll**).

---

*) Unmöglich kann hier noch von dem Worte Gottes die Rede sein (Ebr., Küb.); der Uebergang auf Gott selbst darf auch nicht dadurch erst gewonnen werden, dass man für αὐτοῦ in dem Relativsatz die nähere Bestimmung sucht (Hfm., vgl. Del., Moll). Künstlicher erklären Bl., de W. u. A. das τετραχ. daraus, dass man den Verbrechern den Hals zurückbog, damit sie von allen gesehen würden. Ganz ungenügend erklären Lün. u. die meisten Neueren (nach Clv., Beng.) den Relativsatz: mit dem wir es zu thun haben, wobei ohnehin λόγος in dem ganz unbiblischen Sinn des Verhältnisses, in dem wir zu ihm stehen, genommen wird. Eines ἔσται bedarf die richtige Erklärung durchaus nicht (gegen Keil). Ganz willkürlich Küb.: mit dem wir in Lebenskonnex stehen. Dass πρὸς ὃν nicht so viel als περὶ οὗ sein und ἡμῖν auf den Schreibenden gehen kann (Luth. u. Aeltere), versteht sich von selbst.

**) Der Verf. hat ja weder 2 17 noch 3 1 über das Hohepriesterthum Christi überhaupt irgend etwas gelehrt, sondern dasselbe als einen Bestandtheil des Glaubensbewusstseins der Leser vorausgesetzt,

Als einen hocherhabenen (μέγας, wie Lk 1 15. 32) bezeichnet der Verf. den Hohepriester, den wir haben, schon hier im Gegensatz zu den alttestamentlichen, da der Hauptsatz nach 2f. von den Gläubigen in Israel redet im Unterschied von den Ungläubigen, die eben nur von diesen wissen. Dieser Vorzug desselben wird aber sofort dadurch näher erläutert, dass er einer ist, welcher die Himmel durchschritten hat (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς) und in Folge dessen sich dort in der Wohnung Gottes befindet (Bem. das Part. Perf.), wo er uns besser als jeder irdische vertreten kann, was mit der Erhöhung Christi, von der auch 1 3 als von der den Lesern feststehenden Thatsache ausging, gegeben ist. Es kommt aber nicht nur überhaupt darauf an, dass wir einen solchen Hohepriester haben, sondern, dass wir ihn, wie die Apposition sagt (vgl. 3 1), in der Person Jesu haben, den wir als den Sohn Gottes d. h. als den Messias bekennen. Daraus folgt, dass der voraufgeschickte Partizipialsatz wesentlich dazu dient, den Inhalt des Bekenntnisses anzudeuten (vgl. 3 1), an dem festzuhalten (vgl. Kol 2 19. II Th 2 15) der Verf. sich mit den Lesern auffordert: κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας *). Gefolgert wird diese

---

da er dort nur daraus erklärte, warum der Messias in allen Stücken seinen Brüdern gleich werden musste, und hier, warum er auf seine Treue die Aufmerksamkeit der Leser richtete. Alles, was Kap. 1 über seine gottgleiche Hoheit ausführte, hatte doch nicht die Absicht, eine besondere Erhabenheit seines Hohepriesterthums festzustellen oder gar erst zu erklären, wie man von ihm sagen könne, dass er die Himmel durchschritten habe. Freilich lässt sich auch nicht mit Del. sagen, dass das οὖν aus 12f. folgere (was ja nur ein Begründungssatz war), noch gar aus πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (Hltzh.). Auch Küb. erkennt, dass οὖν zum Hauptsatz gehöre; aber damit, dass dieser die Konsequenz der ganzen bisherigen Entwicklung sei, ist wenig gesagt, da eine solche doch eben nicht vorausgegangen; und so scharf Hofm. dagegen polemisirt, so kommt er in der Sache doch darauf heraus.

*) Es ist ebenso kontextwidrig, den gesammten Christenglauben, wie gewöhnlich gegen Storr geltend gemacht wird, oder das von Christo beschaffte Heil (Keil) als den Inhalt der ὁμολογία zu denken, obwohl dies ja Alles thatsächlich mit dem angedeuteten Inhalt gegeben ist, wie mit einer Beziehung der ὁμολογία zu dem λόγος θεοῦ 12f. zu spielen (Del., Hfm.), das einen völlig anderen Inhalt hat. Ganz unrichtig ist aber, dass der Ausdruck objektiv stehe (Lün., vgl. dagegen Möller), da festgehalten nur werden kann, was man besitzt, und der Inhalt des Bekenntnisses nur besessen wird, sofern man ihn bekennt. Dass das Hohepriesterthum des Messias Jesus, das wir bekennen, mit dem Hohepriesterthum des Logos bei Philo schlechterdings nichts gemein hat, sollte doch keines Nachweises bedürfen. In dem διεληλ. τ. οὐρ. ist ohne Frage die Wohnstätte Gottes, in welcher er sich zur Rechten der Majestät gesetzt hat (1 3), als über allen Himmeln liegend gedacht (gegen Hfm.), ohne dass mit der Hinweisung auf die Mehrheit

Aufforderung aus 11, sofern man zu der dem Volke Gottes bereiteten Ruhe nicht eingehen kann, ohne zu diesem Volke zu gehören, was nach 3 6. 14 davon abhängt, dass man an der auf dies Bekenntniss sich gründenden Zuversicht der Hoffnung festhält. Die Fassung dieser, immerhin durch die communicative Ausdrucksweise gemilderten Aufforderung lässt nun zum ersten Male deutlich hervortreten, dass die Leser überhaupt in Gefahr standen, dies Bekenntniss fallen zu lassen und dass darauf eben die 3 12f. 4 1. 11 ausgedrückten Besorgnisse sich gründeten. — 4 15. *οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα*) Der Hinweis auf die Beschaffenheit des Hohepriesters, den wir bekennen, begründet die Ermahnung des 14 insofern, als man zum Festhalten am Bekenntniss garnicht auffordern könnte, wenn unsere Schwachheit es uns doch unmöglich machte, solcher Ermahnung zu folgen. Es muss also die Möglichkeit für uns geben, in den Anfechtungen, welche zum Abfall verleiten könnten, den göttlichen Beistand zu erlangen, den uns nur der am Throne Gottes weilende Hohepriester vermitteln kann. Ob man aber zu jenem Festhalten ermuntern darf, das hängt davon ab, dass die bei der Erhabenheit dieses Hohepriesters naheliegende (vgl. Khl.) Befürchtung ausgeschlossen wird, als ob er uns diese Hülfe nicht vermitteln könne. Daher die subjektive Negation: *μὴ δυνάμενον συνπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν.* Wir haben nicht einen Hohepriester, der etwa, wie wir befürchten könnten, nicht im Stande wäre Mitgefühl zu haben (*συνπαθεῖν*, wie IV Mak 5 24) mit unseren Schwachheiten, womit nach dem Kontext nur die verschiedenen Erscheinungsformen unserer sittlichen Schwäche gemeint sein können (gegen Lün., Küb., u. A., vgl. Hfm.), die es uns bald unter diesen bald unter jenen Versuchungen unmöglich macht, am Bekenntniss festzuhalten. Er ist vielmehr, wie der Verf. zu dem Gedanken von 2 18 zurückkehrend sagt, einer, der Versuchung erfahren hat (Bem. das Part. Perf.) in allen Beziehungen (*πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα*, vgl. 2 17), in denen wir versucht werden, und darum im Stande ist mit uns Mitgefühl zu haben, weil er weiss, wie schwer es ist, in solchen Versuchungen zu überwinden. Der Zusatz *καθ' ὁμοιότητα* (Gen 1 11f.), welcher noch einmal die Gleichartigkeit seiner

---

derselben zugleich auf ihre Verschiedenartigkeit reflektirt wird (gegen Bl. u. A.). Das *διέρχεσθαι* (besonders häufig bei Lukas) deutet aber schwerlich schon hier auf die Analogie und Verschiedenheit des alttestamentlichen Hohepriesters hin, welcher ins (irdische) Allerheiligste eingeht (so gew.), wodurch der folgenden Ausführung nur vorgegriffen wird.

Versuchungserfahrung mit der unsrigen hervorhebt, wäre ganz überflüssig, wenn er nicht durch *χωρὶς ἁμαρτίας* eine Einschränkung erleiden sollte, welche besagt, dass die Gleichheit seiner Versuchungserfahrungen nur Eines ausschloss, nämlich Sünde, so dass er also eine Versuchung, welche in ihm vorhandene Sünde erregt hätte, allerdings nicht erfahren hat (vgl. Del., Riehm, Moll, Hfm.) *). Eine solche Versuchung würde ihm auch nicht Mitgefühl mit unserer Schwäche gegeben haben, da die von eigener Sünde ausgehende Versuchung nicht mehr als eine fremde Macht, die unsere Kraft übersteigt, empfunden wird. — 4 16. *προσερχώμεθα οὖν μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*) folgert daraus, dass wir einen solchen Hohepriester haben, der uns bei Gott vertritt, die Aufforderung, mit freudiger Zuversicht (*παῤῥ.*, wie 3 6) herzuzutreten (vgl. Lev 21 17f.) zu dem Throne Gottes, der hier als Thron der Gnade (Gen. qual.) bezeichnet wird, weil der Hohepriester durch sein Opfer unsere Schuld gesühnt (2 17) und uns die Huld Gottes wiedergewonnen hat. Dieses Nahen ist natürlich ein Nahen im Gebet, und dass es sich um ein Beistand suchendes Gebet handelt (gegen Lün.), sagt der Absichtssatz. — *ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὕρωμεν*) Der so zum Throne Gottes Herzutretende beabsichtigt dort Barmherzigkeit zu empfangen, die sich seiner Noth und Bedürftigkeit annimmt, und Huld zu finden (vgl. Lk 1 30. Act 7 46), die ihm gewährt, was er bedarf, zu rechtzeitiger Hülfe (*εἰς εὔκαι-*

---

*) Hienach ist die seit Luth. gangbare Erklärung, dass er versucht ward, ohne dass ihn die Versuchung zur Sünde verführte (vgl. noch Lün., doch, wie es scheint, auch Küb., Khl., v. Sod.), nicht nur nicht genügend, sondern geradezu kontextwidrig, da es ja im Zusammenhange nicht auf den Erfolg der Versuchungen, die er erfahren hat, sondern auf die Art dieser selbst ankommt, und wortwidrig, da das dabei vor *χωρὶς ἁμ.* immer irgend wie ergänzte „jedoch“ (vgl. de W.) eben nicht dasteht. Die Verbindung des *χωρὶς ἁμ.* mit *κατὰ πάντα* (Storr, Heinr.: ausgenommen in der Sünde) verbietet die Wortstellung und der fehlende Artikel; die ältere Fassung (vgl. schon Oecum.): ohne durch Sünde seine Leiden verschuldet zu haben, setzt die falsche Verbindung mit *πεπειρ.* (Lün.) voraus und identifizirt dies mit den Leiden, die zwar vielfach (vgl. 2,18), wenn auch nicht ausschliesslich die Versuchung verursachten, aber doch hier als solche nicht gemeint sind. Die Rcpt. hat nach CKLP *πεπειραμενον* statt *-ρασμενον*, das allein dem Kontext entspricht. Dass die Ausführung gegen den Einwand gerichtet ist, dass ein solcher grosser Hohepriester in anderer Gestalt hätte erscheinen müssen (v. Sod.), liegt ganz fern, und die Bezugnahme auf ihn verwandelt die auf die Situation der Leser bezügliche Motivirung der Ermahnung in eine theoretische Exposition, was man freilich thun muss, wenn man die Leser als Heidenchristen denkt.

ρον βοήθειαν) d. h. zu einer Hülfe, die zeitig genug eintritt, ehe uns die Versuchung zu stark wird und wir in unserer Schwachheit unterliegen. Hier also erhellt, dass die Hülfe, welche nach 2 18 Christus zu gewähren vermag, durch ihn von Gott dem in Versuchung Befindlichen vermittelt wird. *).

Kap. 5.

5 1f. πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς) begründet natürlich 4 16 nicht an sich (Del., Hfm., Keil), sondern es soll die aus 4 15 abgeleitete Aufforderung eben hinsichtlich ihrer in 15 liegenden Motivirung und zwar dadurch begründet werden, dass die in 15 ausgesagte Eigenschaft unseres Hohepriesters keine andere ist als die, welche jedem Hohepriester als solchem eignet und darum sicher auch unserem eignen muss. Das ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος bezeichnet die Eigenschaft, in der das im Folgenden von ihm Ausgesagte von ihm gilt: als ein aus Menschen genommener. Freilich ist die dabei in's Auge gefasste Aussage nicht sowohl das ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται (Lün., Krtz.); denn so gewiss das ὑπὲρ ἀνθρ. das ἐξ ἀνθρ. aufnimmt, so dient dasselbe doch nur dazu, im Gegensatz zu dem τὰ πρὸς τὸν θεόν (2 17) auszusagen, was an sich im Wesen des Hohepriesters liegt, dass er zu Gunsten von Menschen bestellt wird (καθίστασθαι passivisch, wie Röm 5 19, vgl. zur Bedeutung Lk 12 14. 42) in Bezug auf ihr Verhältniss zu Gott d. h. um dasselbe heilsmittlerisch zu ordnen. Der Nerv des Gedankens kann vielmehr nur in dem Absichtssatze liegen, und auch hier nicht in dem, was ganz allgemein die hohepriesterliche Funktion, unblutige sowohl als blutige Opfer um Sünden willen d. h. zu ihrer Sühnung (2 17) darzubringen, beschreibt (ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ

---

*) Eine Beziehung auf die Kapporeth; die Aeltere seit Schöttgen annahmen (vgl. noch Krtz.), liegt dem Ausdruck θρόν τ. χάρ. ganz fern, der natürlich auch weder Christum selbst, noch den Thron Christi bezeichnet. Das λαμβ. ἔλεος und εὑρίσκ. χάριν für synonym zu erklären (Lün.), ist mindestens ungenau. Nach v. Sod. ist an das Walten der χάρις gedacht, die uns Garantie für die endgiltige σωτηρία bietet, obwohl doch das passend nur zu χάρ. εὕρ. gehörige (vgl. Hfm.) εἰς εὔκ. βοήθ. sagt, dass die göttliche Huld gemeint ist, die uns diesen Beistand gewährt. Dem εὔκαιρος (Mk 6 21) liegt eine Beziehung auf 3 13 (Bl., de W., Lün.) ganz fern, und: so oft wir Hülfe bedürfen (Riehm, vgl. Keil) kann es nicht heissen. Die Rcpt. hat nach EL die Maskulinarform ελεον.

ἁμαρτιῶν), sondern in dem, was über die Art, in welcher der Hohepriester sie vollzieht, 2 ausgesagt ist und auf eine Weise begründet wird, die deutlich auf seine Gleichartigkeit mit den Menschen, aus denen er genommen ist, hinweist *). — 5 2. μετριοπαθεῖν δυνάμενος) schliesst sich am natürlichsten unmittelbar an προσφέρῃ an („als einer, der etc."), sowohl der Wortstellung wegen, als weil die Fähigkeit zum μετριοπαθεῖν naturgemäss bei Ausübung seiner spezifischen Funktion in Betracht kommt. Der der biblischen Gräcität fremde Ausdruck stammt aus dem philosopischen Sprachgebrauch und bezeichnet: die richtige Mitte oder das Maass halten in den Affecten, dann überhaupt die leidenschaftslose Mässigung (vgl. Jos. Ant. XII, 3. 4) im Handeln oder Urtheilen **). Da es sich hier nur um letzteres handeln kann, so bezeichnet der Dativ τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις die Beziehung, in welcher das μετριοπαθεῖν statt hat. Ganz vergeblich bestreitet Hfm., dass der Ausdruck absichtlich gewählt sei zur Bezeichnung der ἀκουσίως d. h. unwissentlich (Lev 5 15, vgl. 17) begangenen Sünden, für die es allein eine Opfersühne gab, während die

*) Unmöglich kann das ἐξ ἀνθρ. λαμβ. das πᾶς ἀρχ. beschränken wollen auf jeden aus Menschen genommenen im Gegensatz zu dem himmlischen Hohenpriester (Luth. u. Aeltere, vgl. noch Thol., der deswegen das γάρ analysirt: Es findet ja nämlich der Unterschied statt), womit der Nerv der Begründung zerschnitten wird. Küb. will dasselbe zum Prädikat ziehen, weil er die Beziehung des ἐξ ἀνθρ. zu ὑπὲρ ἀνθρ. urgirt (vgl. Lün., Krtz.), v. Sod. findet gar in dem ἐξ ἀνθρ. das Gegenstück zu ἐξ ἑνός 2 11. Das τε vor και, das Lchm. nach B streicht und Trg., WH. einklammern, das aber doch wohl beizubehalten ist, nöthigt dazu, was ohnehin das Wahrscheinlichere ist, das an sich umfassendere δῶρα (vgl. Lev 1 2f.) hier von unblutigen Opfern im Gegensatz zu den Schlachtopfern (θυσίαι) zu nehmen (gegen Krtz.); und dass der Verf. speziell an das hohepriesterliche Opfer des grossen Versöhnungstages (vgl. Lev 16) denkt, bei dem auch die Darbringung des Rauchwerkes nicht fehlen durfte (Hfm., Keil), ist mindestens sehr wahrscheinlich. Das ὑπὲρ ἁμαρτ. gehört natürlich zum Verbum und nicht etwa zu θυσίας allein (Grot., Beng.).

**) Es ist also keineswegs gleichbedeutend mit συμπαθεῖν (Luth. u. Aelt. nach Oec.), aber auch kein Gegensatz dazu (Thol.). Gesucht ist es, wenn Moll ebenso das Maasshalten im Mitleiden, wie in der Strenge gegen die Sünder darin bezeichnet sieht (vgl. Hfm.: nicht gleichgültig dagegen, dass sie sündigen, aber ohne dadurch wider sie erregt zu werden). Es liegt in der Natur der Sache, dass der priesterliche Diener Gottes der Sünde gegenüber zunächst zum Zorn erregt wird, und dass es sich um das Maasshalten in diesem handelt. Das μετριοπ. δυν. mit καθίσταται 1 zu verbinden (Krtz., Küb.), ist nur möglich, wenn man verkennt, wie auf diesem Partizipialsatz der Hauptnachdruck im Zusammenhang liegt. Der Dat. ist nicht Dat. comm. (Lün.), da es sich nicht um ein Thun zu ihren Gunsten handelt.

wissentlichen Bosheit- oder Frevelsünden mit dem Tode bestraft wurden (2 2, vgl. Num 15 30f.). Auch heisst ἀγνοεῖν keineswegs ein thatsächliches Ausserachtlassen des Gebotes, sondern bezeichnet, mit πλανωμ. unter einem Artikel verbunden, ein auf Unwissenheit (Act 13 27. 17 23, vgl. 3 17. I Pt 1 14) oder Unachtsamkeit (Röm 2 4) beruhendes Abirren (vgl. I Pt 2 25) von dem rechten Wege. Dann aber liegt es allerdings nahe, dass das μετριοπαθεῖν bei der Opferdarbringung besonders darum in Betracht kam, weil der Hohepriester nur für solche Verfehlungssünden ein Opfer darbringen durfte (vgl. Ebr., Khl., Küb., v. Sod.), und sich hier am deutlichsten zeigte, dass ein über jede Sünde gleich in heiligem Zorn entbrennender Priester nicht im Stande wäre, mit leidenschaftsloser Mässigung dieselbe als Verfehlungssünde zu beurtheilen, welche er noch heilsmittlerisch sühnen durfte. — ἐπεὶ (wie 2 14. 4 6) καὶ αὐτὸς (wie 2 14) περίκειται ἀσθένειαν) Dass auch er, wie die Menschen überhaupt (vgl. 4 15), aus denen er genommen (1), mit (sittlicher) Schwäche behaftet ist (περικεῖσθαί τι, wie Act 28 20, eigentl. umgeben wie von einem Gewande), macht ihn fähig zu solchem Maasshalten im Urtheil, weil er aus Erfahrung weiss, wie schwer das Leiden ist und wie leicht wir daher darin der Sünde erliegen. Dass diese Eigenthümlichkeit der menschlichen Hohepriester auf den messianischen nicht zutrifft, hebt die Bündigkeit des Analogiebeweises nicht auf, in welchem es nur auf die durch eigene Erfahrung vermittelte Sympathie ankommt, die ebenso in den gleichen Versuchungen von aussen her (vgl. 4 15), wie in dem gleichen Ringen mit der aus der sittlichen Schwachheit hervorgehenden Neigung zur Sünde erworben werden kann. — 5 3. καὶ δι' αὐτὴν ὀφείλει) hängt von ἐπεί ab und verstärkt die Begründung dadurch, dass der Hohepriester um der ihm anhaftenden Schwäche willen sogar selbst wieder beständig in Sünden verfällt, wie die, für welche er opfern soll. Nur nennt der Verf. nicht die Erfahrung selbst, die man ja vor sich selbst abzuleugnen versuchen könnte, sondern die gesetzliche Verpflichtung (vgl. Lev 16 6f.), die den Hohepriester nöthigt, wie um des Volkes willen (καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ), so auch um seiner selbst willen (οὕτως καὶ περὶ ἑαυτοῦ) zu opfern. Das προσφέρειν steht absolut von der Opferdarbringung (vgl. Num 7 18. Lk 5 14), und das περὶ ἁμαρτιῶν sagt, dass es sich um ein Opfern um Sünden willen handelt *).

---

*) Die Rcpt. hat nach EKL δια ταυτην statt δι αυτην und konformirt nach 1 das περι in υπερ αμαρτιων. Dagegen ist das unmögliche περι αυτου (Lchm., Treg. a. R. nach BD) Vernachlässigung der

5 4ff. *καί*) knüpft an *καθίσταται* 1 ein neues Moment an, das jeden Hohepriester befähigt, uns im Sinne von 4 15 vor Gott zu vertreten, und darum, wenn wir einen solchen haben, uns zum freudigen Nahen zu Gott (4 15f.) ermuntern kann. Das *ου—τις* empfängt erst durch das *πᾶς ἀρχιερ.* dort seine Näherbestimmung dahin, dass nicht irgend einer sich selber (eigenmächtig, vgl. Joh 3 27) die Ehre des Hohepriesterthums nimmt, in welchem Falle man meinen könnte, dass er sich zu hoch über uns erhaben fühlt, um Mitleiden mit uns zu haben (4 15) und milde über uns zu urtheilen (2), sondern er nimmt sie bei seinem Amtsantritt (vgl. Del., Hfm., Keil), wenn er von Gott (dazu) berufen wird (*καλούμενος*, in diesem amtlichen Sinne nur hier). Dieser Gedanke war durch das Vorige nahegelegt, sofern ja 1—3 die Gleichartigkeit jedes von Menschen genommenen Hohepriesters mit allen anderen Menschen so stark betont war, dass schon daraus erhellt, wie wenig irgend einer daran denken kann, sich selbst diese Ehre zu nehmen, die ihn doch als ihren Vertreter bei Gott so hoch über alle Anderen stellt *). Das *καθώσπερ* sagt sehr nachdrücklich,

---

Reflexion, wenn nicht *αὑτοῦ* gemeint war. Der Vers kann nicht selbstständiger Satz sein (Lün., Krtz.), weil er dadurch seine logische Beziehung zum Kontext verliert und so erst zur „blossen Nebenbemerkung" wird. Das *ὀφείλει* geht nicht (Lün., Krtz.), auch nicht zugleich (Del., Moll, Hltzh., Küb.), auf eine innere, in der Natur der Sache liegende Nöthigung, da es sich ja um eine in der gesetzlichen Ordnung liegende Andeutung von der thatsächlichen Sündhaftigkeit des Hohepriesters handelt. Da *περὶ ἁμαρτιῶν* nicht, wie *περὶ ἁμαρτίας* in den LXX, Bezeichnung des Sündopfers ist, kann es nicht Objekt sein (Riehm, Hltzh.). Nach Bl., de W. bleibt die Vergleichung Christi mit dem aaron. Hohepriester, die mit Kap. 5 beginne, unvollendet; aber das ist ja eben ein Zeichen, wie die Voraussetzung, dass 5 1 ein neuer Abschnitt beginnt, eine durchaus irrige ist. Dann wird dieselbe freilich auch nicht 5 4ff. fortgesetzt sein (vgl. Lün., Moll, Krtz.), wobei man wohl die beiden Aussagen über den aaronitischen Hohepriester 1—4 in umgekehrter Folge 5—10 auf Christum angewandt fand (Ebr., Del., Keil).

*) Daher liegt der Gedanke, den die patristischen Ausleger hier fanden, dass die von Herodes und den römischen Machthabern willkürlich ein- und abgesetzten Hohepriester keine wahren Hohepriester waren, hier ganz fern. Aber ebenso fern liegt die Beschränkung des Gedankens auf denjenigen Eintritt in dieses Amt, welcher zugleich Ursprung desselben ist und welcher daher ausser bei Christo nur bei Aaron stattgefunden hat (Hfm.), was schon das *καί* schwerlich erlaubt. Wenn v. Sod. auch hier die Ausführung gegen das Bedenken gerichtet sein lässt, dass Christus, weil er nicht von Aaron stamme, kein rechter Priester gewesen sei, sondern sich nur selbst dazu gemacht habe oder von seinen Anhängern dazu gemacht sei, also unsere Versöhnung nicht bewirkt haben könne, so liegt eine Beweisführung für das Priesterthum

dass das λαμβάνει bei jedem in ganz derselben Weise vor sich gehe, wie auch bei Aaron. Wie alle Hohepriester kraft der gesetzlichen Ordnung, welche das Hohepriesterthum in Aarons Geschlechte erblich machte (Ex 28 1. Num 18 1), von Gott berufen werden, so ist zu seiner Zeit auch Aaron von Gott berufen worden (Ex 28. 29). — 5 5. οὕτως καὶ (nach καθώς wie 3) ὁ Χριστός) Mit Absicht ist nicht von dem Menschen Jesus (4 14) die Rede, von dem sich von selbst verstehen würde, dass er nicht eigenmächtig sich selbst verherrlichen konnte (οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν, vgl. Joh 8 54), sondern von dem Messias, der er ja war, wie 4 14 schon das Prädikat des Sohnes Gottes andeutete, weil man von ihm am ehesten glauben könnte, dass er, weil er so hoch erhaben über Alle war, für sich die Ehre des Hohepriesterthums (γενηθῆναι ἀρχιερέα) in Anspruch nehmen könnte und dann freilich auch jenes hohepriesterlichen Mitgefühls (4 15. 5 2) nicht fähig sein *). — ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν) Indem der Verf. Gott, der ihn zu der Herrlichkeit erhoben hat, Hohepriester zu werden, als den bezeichnet, der zu ihm das Wort Ps 2 7 geredet (vgl. 1 5), will er andeuten, dass schon seine Proklamirung zum Sohne in einzigartigem Sinne d. h. zum Messias zeigt, wie er diese Würde nicht selbst sich angemaasst, sondern von Gott erhalten hat, der ihm die Ausrichtung aller seiner Heilsrathschlüsse übertragen und daher auch ihn und keinen Anderen

---

Christi garnicht vor, sondern eine Begründung der Aufforderung, mit Freudigkeit dem Gnadenthron zu nahen, weil wir einen solchen haben, wie er 4 15 postulirt ist. Das λαμβάνει weist zwar schwerlich auf das λαμβανόμενος 1 hin (Bhm., Bl. u. A.); aber es ist auch durchaus nicht nöthig es bei καλόυμενος in einem andern Sinne zu ergänzen (de W., Lün.: er empfängt sie). Die Rcpt. hat vor καλουμενος (LP) und vor ααρων (Min.) den Artikel. Das nur hier sich findende verstärkende καθωσπερ ist theils in καθαπερ (Rcpt. nach EKLP), theils in das einfache καθως verwandelt (Lchm. nach C, dessen Lesart aber nicht sicher, und Chrys.).

*) Eben darum kann unmöglich καθ. και ἀαρών zum Folgenden gezogen werden (v. Sod.). Die sonderbare Behauptung Hfm.'s, dass οὕτως καὶ ὁ Χριστός einen Satz für sich bilde, hängt mit seiner Annahme zusammen, dass nur bei Christo sich eine Berufung zum Hohepriesterthum, wie bei Aaron wiederholt habe (s. zu 4). Dass ἐδόξασεν auf die 2 9 erwähnte Verherrlichung Christi hinweise und der Inf. bedeute: so dass er Hohepriester wurde (de W.), ist kontextwidrig, da das ἑαυτὸν δοξάζειν nur dasselbe sein kann, wie das ἑαυτῷ λαμβάνειν τιμήν 4, so dass der Inf. epexeg. (vgl. Act 15 10) nur den Inhalt der angemaassten Herrlichkeit bezeichnet, auf welchen 4 der Art. vor τιμήν zurückwies. Zu dem Parallelismus von δόξα u. τιμή vgl. 2 7. 9.

dieser Ehre gewürdigt hat*). Das λαλήσας geht auf das Reden Gottes in dem Schriftwort des Psalms, welches ihn als Sohn proklamirt hat. — 5 6. καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει) sagt, dass ebenso wie seine Proklamirung zum Sohne, auch seine Proklamirung zu einem Priester höchsten Ranges (Ps 110 4) zeigt, dass nicht er sich, weil er sich über alle erhaben fühlte, solche Ehren angemaasst hat. Zu dem ἐν ἑτέρῳ (Act 13 35) ergänzt sich von selbst aus dem λέγει ein λόγῳ. Der Verf. fasst den Psalm messianisch, wie 1 13, und sieht also in ihm den Messias angeredet (σύ). Da τάξις (im NT nur hier) die Stellung bezeichnet, die einer in Reih und Glied, und daher auch im Range einnimmt, so ist ein Priester in Gemässheit der Rangstellung des Melchisedek, der ein König war, jedenfalls ein Priester höchsten Ranges **).

5 7ff. Da der Relativsatz mit ὅς an ὁ Χριστός 5 anknüpft, so kann er nur positiv ausführen wollen, wie der Messias das geworden ist, was zu werden er nicht eigenmächtig sich selbst angemaasst hat, sondern von Gott verherrlicht ist (vgl. de W., Lün., Hfm.); denn diesen beiden Momenten entsprechen die beiden Hauptverba des Relativsatzes ἔμαθεν 8 und ἐγένετο 9 (vgl. Wörn.). Daher vollendet derselbe den Nachweis, wie wir im Sinn von 4 15f. jetzt mit voller Freudigkeit dem Throne der Gnade nahen können, an dem er uns als Hoherpriester

---

*) Natürlich ist nicht gesagt, dass er durch dies Wort zum Hohepriester berufen sei (Ebr. nach Aelteren), als ob ὁ θεὸς λαλήσας stünde. Die falsche Beziehung des Psalmspruches auf die vorzeitliche Zeugung (doch, wie es scheint, auch v. Sod.) nöthigt Lün. zu der sprachwidrigen Uebersetzung: der gesprochen hatte (scil. vor Erschaffung der Welt); die Beziehung auf seine himmlische Erhöhung (vgl. de W., Küb. u. die zu 1 5 Genannten) würde zur Folge haben, dass Christus erst in derselben Hohepriester geworden sei (vgl. dagegen d. Anm. zu 2 17), was Del., Keil u. A. vergeblich zu umgehen suchen; die auf seine Menschwerdung führt Hfm. zu der Behauptung, dass der Verf. nur sagen wolle, die Gottesthat, die ihn in sein Wesensverhältniss zu Gott gesetzt hat, „liege auf gleicher Linie“ mit der, welche ihn dazu geführt hat, Aarons Gegenbild zu werden, obwohl 6 von einer solchen Gottesthat garnicht die Rede ist.

**) Gewöhnlich fasst man die Stelle als einen Beweis, dass Christus zum Hohepriester berufen war (Lün., Krtz., v. Sod. u. A.), obwohl in der Stelle garnicht vom ἀρχιερευς, geschweige denn von einer Berufung dazu die Rede ist. Das και verstärkt nur das καθως (wie 4) und gehört nicht zu ἑτέρῳ, als ob schon in dem 5 angeführten Worte dasselbe gesagt sei (Ebr.). Das τάξιν darf weder zu weit von der Weise, dem Charakter des M. überhaupt (Lün.), noch zu speziell von der Ordnung, nach der er zum Priester berufen wurde (Krtz., Keil, Wörn.), geschweige denn davon, dass er eine neue „Linie“ beginnt (v. Sod.), genommen werden.

vertritt.*) — *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός*) gehört zu dem Hauptverbum *ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν* und soll auf die Zeit hinweisen, wo er auf Grund des Fleisches, an dem er Antheil hatte (vgl. 2 14), nicht nur überhaupt leidensfähig war, sondern die volle Empfindung hatte für die ganze Schwere des Leidens, das er, um unser Hoherpriester zu werden, auf sich nehmen musste (vgl. 2 9.17). Daraus aber erhellt, wie weit er entfernt war, sich selbst die Ehre des Hohenpriesterthums erwerben zu wollen (5), indem er sich etwa zu dem dazu erforderlichen Todesleiden drängte. Vielmehr hat er, wie es dem natürlichen Grauen des Fleisches vor demselben entsprach, Alles gethan, um von demselben befreit zu werden. Die beiden Partizipialsätze wird man am besten mit: nachdem (de W., Hfm., Khl.) auflösen**). — *δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας*) erscheinen auch Job 40 27 verbunden. Der allgemeine Begriff der Bitten, mit denen er sich an Gott wendet (vgl. Lk 2 37. I Tim 5 5), wird gesteigert durch das nur hier im NT vorkommende *ἱκετηρ.*, welches das inständige Flehen des Schutzsuchenden bezeichnet. Beide verbinden sich nach der Wortstellung, wie *δέησις* Röm 10 1, mit *πρὸς τὸν δυνάμενον*. Ein solches schutzsuchendes Flehen kann aber nur auf Bewahrung vor dem Tode (*σώζειν ἐκ*, wie Jak 5 20) gerichtet sein. Dann aber unterliegt es keinem Zweifel, dass der Verf.

---

*) Hier erhellt also aufs Neue, dass 6 noch nicht von einer Berufung zum Hohepriesterthum die Rede gewesen sein kann, und dass nicht etwa jetzt erst seine Qualifikation zum Hohenpriester nachgewiesen, oder überhaupt sein Hohepriesterthum noch erwiesen werden soll. Dass noch irgendwie, wie Kap. 2, Anstösse an der Erniedrigung Christi entfernt werden sollen (vgl. Hofm., v. Sod. u. A.), erhellt durchaus nicht. Ganz verfehlt den Gedankenzusammenhang die Ansicht, welche hier eine Rückkehr zu 1—3 findet (Ebr., Del., Keil nach Aelteren). Aber auch die Ansicht der älteren Ausleger, welche, durch das *προσενέγκας* 7 verleitet, hier den Beweis fanden, dass Christus schon in seinen Erdentagen hohepriesterlich fungirt habe (Calov, Cramer, Bhm. u. A.), ist ebenso unhaltbar, wie die von Krtz., dass hier der Gehorsam als ein drittes Requisit des Hohepriesterthums bei Christo nachgewiesen werde.

**) Das mit *προσενέγκας* verbundene *εἰσακουσθείς* verbietet, die Partizipialsätze als den Vorgang zu fassen, in dem sich das Gehorsamlernen vollzog (gegen Thol., Lün., Del., Moll, Möller u. A.: indem), wie es auch in der Uebersetzung v. Sod.'s erscheint. Obwohl die Zeitangabe dem Gedanken nach das *προσενέγκας* motivirt, kann sie doch nicht mit diesem Partizipialsatz, auch nicht zugleich (de W., Keil u. A.), sondern nur mit dem Hauptsatz verbunden werden. Gewiss folgt aus ihr, besonders aus dem *αὐτοῦ*, dass Christus an sich noch ein anderes Dasein besass, als das im Fleisch; aber darum kann dieselbe doch nicht bloss andeuten wollen, dass er in dieser Zeit hätte Schritte thun müssen, um zum Hohepriesterthum zu gelangen (gegen v. Sod.).

an das Gebet in Gethsemane denkt, wo ja Jesus ausdrücklich wiederholt zu dem, der ihn vor dem Tode bewahren konnte (vgl. Mk 14 36: *πάντα δυνατά σοι*), gefleht hat. Allerdings ist das *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων* in unseren Evangelien nicht bezeugt; allein es entspricht der starken Gemüthsbewegung Jesu, die auch dort geschildert wird (Mk 14 33), und stammt aus der mündlichen Ueberlieferung, auf welcher der Verf. fusst, oder aus der Art, wie er sich auf Grund derselben den Vorgang ausmalte, und dient dazu, die Heftigkeit und Schmerzlichkeit der Erregung, die er im Blick auf das nahende Todesgeschick empfand, nachdrücklich hervorzuheben. Alles von *δεήσεις* ab verbindet sich mit *προσενέγκας* *). Dass man Gebete so gut wie Gaben und Opfer Gott darbringen kann, liegt doch in der Natur der Sache und markirt nicht den Anfang seines hohenpriesterlichen Verhaltens (v. Sod.). Eher liegt darin ein gewisser Gegensatz zu dem *προσφέρειν* der Hohepriester, zu dem er sich durchaus nicht gedrängt habe. Ganz unmöglich kann die Verbindung des *εἰσακουσθείς* (Ps 22 3. 116 1) mit *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* bezeichnen, dass er seiner Frömmigkeit wegen (*ἀπό*, wie Lk 19 3. 24 41, *εὐλάβεια* nach Analogie von *εὐλαβής*) erhört sei (Bl., Lün., Del., Moll, Krtz., Keil nach den griech. Vätern, Luth., Calv. u. A.), theils wegen des fehlenden *αὐτοῦ*, theils weil weder die Auferweckung vom Tode noch die Stärkung Lk 22,43 (de W., Wörn.) eine Erhörung des Gebetes um Bewahrung vor demselben war und

*) Das nur zu *δεησ. κ. ικ.* gehörige *πρὸς τ. δυνάμενον* ist aber nicht mit *προσενέγκας* zu verbinden (gegen Clv., Lün., Keil, Wörn.) und das *σώζ. ἐκ θαν.* kann nicht auf Errettung aus dem Tode durch seine Wiedererweckung (Lün., Krtz., v. Sod. u. V.) gehen. Vgl. die *κραυγὴ μεγάλη* Act 23 9 und *φων. μεγ.* Apk. 14 18 und zu dem das *μέγας* steigernden *ἰσχυρός* Lk 15 14 und das *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ* Apk 18 2. Zu *μετὰ δακρύων* vgl. Act 20 31. Die Stellen Ps 22 3. 25. 116 1 mischen die Elemente des Ausdrucks zu bunt, um es wahrscheinlich zu machen, dass der Verf. an eine derselben insbesondere gedacht (gegen Bl.), geschweige durch die Erinnerung an sie bestimmt sei. Ganz ausgeschlossen ist aber die Annahme, dass an den Angstruf am Kreuz Mt 27 46. 50 gedacht (Krtz. nach Calov u. A.) oder auch nur mitgedacht sei (Del., Moll nach Calv., vgl. selbst Lün., Möller, Keil, Küb.), da Jesus in ihm nicht um Bewahrung vor dem Tode gebetet hat und da es am Kreuze doch wohl zum Gehorsamlernen zu spät war. Die erkünstelte Beziehung des *προσενέγκας* auf 3, wonach Jesus flehentliches Gebet, in welchem er seine Schwachheit, die ihn für Uebel empfänglich und das Uebel ihm zur Anfechtung macht, Gott opfert, dem Opfer entsprechen soll, welches der Hohepriester für sich selbst darbringt, wie nachher das Gehorsamlernen 8 dem Opfer, das er für das Volk darbringt (Hfm., Keil), wird schon dadurch ausgeschlossen, dass ein Opfern mit starkem Geschrei und Thränen eine unvollziehbare Vorstellung ist.

jedenfalls nicht dem ἔμαθεν vorherging, nicht einmal gleichzeitig mit ihm war, theils endlich weil diese Aussage für den Kontext ganz bedeutungslos und dann in der That nur eine „Nebenbemerkung“ wäre. Es kann also das ἀπό nur nach bekannter Prägnanz (vgl. Röm 7 2. 6. II Kor 11 3. Hbr 10 22) mit εἰσακ. verbunden sein und bezeichnen, dass er durch die Erhörung von dem Grauen vor dem Tode befreit ward (so Ebr., Hfm., Hltzh., Khl., Küb. nach Ambr., Calv., Grot., Beng. u. A.)*). Dass εὐλάβεια: Furcht heisst, zeigt Jos 22 24. Prv 28 14. Sap 17 8 (vgl. auch Hbr 12 28); und dass der Ausdruck zu matt wäre, ist eine ganz willkürliche Behauptung, da der Artikel deutlich auf das Grauen hinweist, welches ihm das inständige Schutzflehen, das Geschrei und die Thränen auspresste. Nur so gewinnen die Worte ihre Bedeutung im Kontext, da eben diese Art der Gebetserhörung, die zwar nicht den Todeskelch von ihm nahm, aber das Grauen vor demselben, ihn fähig machte, zu sprechen: Nicht wie ich will, sondern wie du willst (Mk 14 36). — 5 8. Das καίπερ ὢν υἱός hebt den scheinbaren Widerspruch hervor, in welchem sein Sohnsein (vgl. 5) dazu stand, dass er in den Tagen seines Fleisches den Gehorsam, der mit dem Sohnesverhältniss selbstverständlich gegeben ist, erst lernte (ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν); denn nur das durch seine Betonung voranstehende und dadurch mit dem καίπερ ὢν υἱός eng verbundene ἔμαθεν kann den Ton haben. Damit weist aber der Verf. auf die bestimmte Thatsache hin, dass Jesus erst allmälig, und zwar in Folge der Erhörung 7, die Kraft gewann, in das Leiden, um dessen Abwendung er noch in Gethsemane flehte, sich mit völligem Gehorsam zu ergeben. Das ἀφ᾽ ὧν (statt ἀπ᾽ ἐκείνων ἅ), wie das auch bei Profanschriftstellern nachgewiesene Wortspiel zwischen ἔμαθεν und ἔπαθεν deutet daher an, dass eben das Leiden ihm Gelegenheit gab, den ihm als Sohn eignenden Gehorsam in einer Weise zu bewähren, die auch der Sohn erst lernen musste, weil allerdings das Leiden an sich ebenso der Liebe des Vaters, deren er als Sohn gewiss war, zu widersprechen schien, wie das Lernen des Gehorsams dem in seinem Verhältniss zum Vater

*) Wenn man freilich, wie manche nach Calv. bei εὐλαβ. an den Gegenstand der Furcht denkt, kehrt man sachlich zu der falschen Erklärung zurück, während v. Sod., weil er das σώζειν falsch gefasst hat, das εἰσακουσθ. unmöglicher Weise nur von der Gewissheit fasst, dass er erhört sei, d. h. aus dem Tode werde gerettet werden, und Christum durch diese Gewissheit von der „Angst“ befreit werden lässt.

stets als selbstverständlich geübten *). So aber wird ganz klar, dass er so wenig sich das Hohepriesterthum eigenwillig anmaasste, dass es vielmehr ein Akt des Gehorsams, der auch von ihm erst gelernt werden musste, war, wenn er sich in das von Gott ihm um dieses Berufes willen auferlegte Leiden fügte. — 5 9. *καὶ τελειωθείς*) in diesem Zusammenhange kann nur die sittliche Vollendung bezeichnen, zu der ihm das Leiden Gelegenheit gab, indem es ihn nöthigte, seinen Gehorsam in der höchsten Probe zu bewähren **). Keinesfalls bildet es also einen Gegensatz zu dem, was nach 7f. sich in seinen Fleischestagen vollzog, da es ja ebenfalls in denselben stattfand, sondern löst vielmehr den in *καίπερ ὢν υἱός* angedeuteten scheinbaren Widerspruch gegen 5 dadurch, dass eben diese sittliche Vollendung ihm ermöglichte zu werden (*ἐγένετο*), was er als Hohepriester, wozu ihn Gott berief, oder als Urheber (*αἴτιος* wie II Mak 4 47. 13 4) unserer Errettung werden sollte. Denn eine für ewig gültige (*αἰώνιος*) Errettung konnte nur beschafft werden, wenn die Sünden Aller priesterlich gesühnt wurden (2 17), und einen für diesen Zweck geeigneten Hohepriester

---

*) Damit erledigt sich der Streit der Ausleger, ob der Ton auf dem *ἔμαθεν* liege (de W., Lün., Del.) oder auf dem *ἔπαθεν* (Hfm., doch vgl. auch Krtz.), da das zunächst betonte *ἔμαθεν* eben durch *ἀφ' ὧν ἔπαθεν* seine nothwendige Erläuterung empfängt. Festzuhalten ist nur, dass in *καίπερ υἱός* nicht die Andeutung eines übermenschlichen Wesens liegt (Del.), dem das Gehorchen oder das Leiden an sich fremd war, sondern der Hinweis auf das Liebesverhältniss zwischen Vater und Sohn, dem an sich das Gehorchen ebenso selbstverständlich war wie die Voraussetzung einer Liebe des Vaters, die ihn von Allem, was Leiden schuf, errettete, so dass erst die Thatsache, dass der Vater ihn in das Leiden dahingab, ihn nöthigte, auch für diesen Fall den Gehorsam zu lernen (vgl. Hfm.). Dann deutet aber der Art. vor *ὑπακοήν* allerdings nicht auf die bestimmte Tugend des Gehorsams (Lün.) oder auf den Gehorsam, auf den es hier ankam (Krtz.), hin, sondern auf den im Sohnesverhältniss an sich gegebenen, was freilich noch nicht so viel ist als: sein Gehorsam (Hfm.). Unmöglicher Weise wollten die griech. Ausl. *καίπερ ὢν υἱός* mit dem Vorigen (7) verbinden, rationalistische wie Heinr. *καίπερ*, das doch nur mit dem Part. steht (Phl 3 4. II Pt 1 12), mit *ἔμαθεν* verbinden und 8 parenthesiren (vgl. noch Küb.).

**) Es ist nur der Rückblick auf 2 10, wo man diese Bedeutung nicht zulassen will, wenn man auch hier allein (Bl., Lün.) oder zugleich an die Erhöhung Christi dachte (de W., Thol., vgl. Moll., Wörn.), obwohl doch nach der ganzen Lehre des Briefes Christus schon durch seinen Tod und nicht erst durch seine Erhöhung Urheber der Errettung geworden ist. Es ist auch nur eine Umgehung der Frage, wenn Hfm. darin lediglich den Abschluss seines Werdens in seinen Erdentagen (vgl. Khl.), Del. die Vollendung seiner Heilsmittlerqualität finden will (vgl. v. Sod.: was in seinem Wesen angelegt war), wie sich bei Keil zeigt, der letztere durch das Leiden allein vollzogen denkt, wie Krtz. durch Leiden und Erhöhung.

konnte nach 4 nur Gott selbst berufen. Es ist genau derselbe Gedankengang, wie 2 10f., welcher den Verf. veranlasst, hervorzuheben, dass, wenn er dies nur werden konnte durch die höchste Bewährung des Gehorsams, der Grund davon war, dass er es werden sollte für Alle, von denen der gleiche Gehorsam verlangt wird. Ausdrücklich wird ja darum nicht der Glaube als die Bedingung genannt, unter welcher er Urheber des Heils für Alle wurde. Denn die Anspielung auf 8 kann doch nur den Sinn haben, dass wenn von Allen verlangt wird, dass sie ihm gehorchen sollen, wenn er für seine Gottesbotschaft vom Heil (2 3) vertrauensvolle Zuversicht fordert (3 14), es nur der Natur der Sache entsprach, dass auch er den Gehorsam (nur natürlich gegen Gott) in der höchsten Probe bewähren musste, um ihnen zu werden, was er werden sollte. Da aber dieser Gehorsam gegen ihn im Festhalten am Bekenntniss (4 14) bewährt wird, so kehrt damit zugleich der Gedanke zu dem Ausgang der Ermahnung zurück*). — 5 10. *προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ*) Da *προσαγορεύεσθαι* (*ἅπ. λεγ.* im NT) nichts Anderes heisst, als: angeredet, benannt werden (I Mak 14 40. II Mak 4 7), weist der Schluss deutlich auf 6 zurück. Allein in der dort angezogenen Psalmstelle ist er noch garnicht als Hoherpriester angeredet, sondern nur als *ἱερεύς*. Dass er nicht ein gewöhnlicher Priester geworden, sondern zum Hohenpriester berufen (4 f.), folgt ausschliesslich daraus, dass er auf dem 7 ff. geschilderten Wege der Urheber einer ewigen Errettung geworden ist, welche nur durch das hohepriesterliche Sühnopfer (1) beschafft werden konnte. Nur weil aus dem Vorigen folgt, dass er *ἀρχιερεύς* geworden, sieht der Verf. sich berechtigt, das *ἱερεύς* der Psalmstelle dahin näher zu bestimmen. Dann aber liegt der ganze Nachdruck auf dem, was aus dem Vorigen noch nicht folgt, was also das T h e m a d e r f o l g e n d e n E r ö r t e r u n g werden soll, dass er ein Urheber unserer Errettung geworden ist, indem er nach der weissagenden Psalmstelle von Gott angeredet ward als ein Hohepriester n a c h d e r R a n g s t e l l u n g M e l c h i s e d e k s**).

---

*) Es erhellt hieraus, dass das *πᾶσιν* nicht die Absicht haben kann, auf das Anrecht der gläubigen Heiden am Heil hinzuweisen (Lün., und die Meisten); aber auch freilich nicht darauf, dass die Leiden, denen die Leser ausgesetzt sind, daran nichts ändern können (v. Sod.). Natürlich ist es ganz willkürlich, wenn man gewöhnlich das *ὑπακούουσιν* ohne Weiteres dem *πιστεύουσιν* gleichsetzt. Die Rcpt. hat das offenbar absichtlich betonte *πᾶσιν* nach *υπακ. αυτω* gestellt (KL.).

**) Von einer Proklamirung zum Hohenpriester (v. Sod.) oder von einer Begrüssung, mit der ihn Gott bei seiner Erhöhung empfing (Hfm., vgl. Del., Moll, Küb.), ist keine Rede, wie selbst Keil erkennt.

Anstatt nun sofort die Ausführung seines Themas zu beginnen, unterbricht sich der Verf., indem er die Befürchtungen ausspricht, die er in Betreff der Leser hegt (5 11—6 8), aber auch die Zuversicht, in der er sie überwindet (6 9—20) und die ihn zur Wiederaufnahme seines Themas leitet. Der erste Abschnitt geht von dem bedenklichen Zustande der Leser aus (5 11—14) und zu dem über, was geschehen muss, um das Aeusserste abzuwenden (6 1—8); der zweite geht von dem aus, was ihm eine bessere Zuversicht giebt (6 9—12) und zu dem über, was Gott gethan hat, um derselben eine feste Unterlage zu sichern (6 13—20).

5 11—14. Der Zustand der Leser. — περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος) Von dem Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (10) will der Verf. reden, wobei es sich nach dem Vorigen von selbst versteht, dass Christus ein solcher geworden ist. Der λόγος, über den der Verf. reflektirt, ist aber der Natur der Sache nach das von ihm (ἡμῖν, vgl. 2 5) darüber zu Sagende; und dieses ist (erg. ἐστίν) seinem Inhalte nach viel, weil es für den Verf. Alles einschliesst, was über die Erhabenheit des messianischen Hohepriesters über den alttestamentlichen zu sagen ist, und schwer verständlich zu machen (καὶ δυσερμήνευτος, ἅπ. λεγ.). Dies liegt aber nicht sowohl an dem Inhalt, als an den besonderen Verhältnissen, unter denen er denselben vorzutragen hat, wie deutlich das hinzugefügte λέγειν zeigt und die Begründung dadurch (ἐπεί, wie 2), dass sie, die es hören sollen, träge (νωθροί, vgl. JSir 4 29) geworden sind und sind (γεγόνατε, vgl. 3 14) am Gehör. Der Dativ ταῖς ἀκοαῖς bezeichnet als die Sphäre, in welcher ihre Trägheit in Betracht kommt (Win. § 31, 6), ihre Gehörwerkzeuge (Lk 7 1. Act 17 20), natürlich in geistigem Sinne, also ihren Mangel an Verständnissfähigkeit und -willigkeit, um deswillen es ihnen schwer wird zu hören, was er redet*).

Abgesehen davon, dass auch er irriger Weise die Erhöhung einmischt, die Keil einfach aus Ps 110 1 ergänzt, hebt Khl. klarer als die meisten Ausleger hervor, dass er durch diese Anrede sein Hohepriesterthum als eines bestätigte, das dem königlichen Priesterthume Melchisedeks entspreche.

*) Das περὶ οὗ knüpft natürlich nicht an Μελχισ. an (Bl., de W., Thol.); aber ganz unnatürlich ist es, dasselbe neutrisch zu fassen, mag man es nun mehr auf das Hohepriestersein Christi (Del., Krtz., Küb., v. Sod. nach Grot. u. Aelt.) oder auf den Partizipialsatz 10 (Hfm., Keil) beziehen. Es ist nur formell ungenau, aber der Sache nach richtig, wenn Lün. es auf Χριστοῦ ἀρχιερ. κτλ. bezieht (vgl. Khl.). Unrichtig übersetzt Luth., als ob εἴη ἄν stände. Die Annahme, dass ὁ λόγος zeugmatisch im ersten Gliede aktiv, im zweiten passiv stehe (Bl., Lün.), ist ganz unnöthig, und καί ist einfach kopulativ, nicht: und zwar

Dieses Urtheil gilt aber allen Lesern. Während im ersten Theil immer nur von dem Gefährdetsein Einzelner die Rede war (3 12f. 4 1. 11), tritt hier erst heraus, dass diese Gefahr doch hervorging aus einem allgemeineren Mangel, an dem die Gesammtheit der Leser litt. — 5 12 begründet sein Urtheil über ihre Trägheit zum rechten Hören, die sich sowohl darnach bemisst, dass sie noch lernen müssen, wo sie lehren sollten, als darnach, was man ihnen allein von Lehre bieten kann. Schon die Stellung des *καί* vor *γάρ* zeigt, dass es, wie 4 2, zu dem ganzen Partizipialsatz gehört und also hervorhebt, wie sie sogar verpflichtet sind Lehrer zu sein (*ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι*), und zwar um der Zeit willen, die sie bereits Christen sind (*διὰ τὸν χρόνον*), da ja die mit der Zeit zunehmende Reife im Christenleben normaler Weise befähigt und dadurch verpflichtet, Andere unterweisen zu können. Obwohl dem aber so sein sollte, haben sie wieder, wie ehemals (*πάλιν*, vgl. 1 6. 4 7), nöthig (*χρείαν ἔχετε* c. Gen. wie Lk 5 31. 9 11), dass einer sie lehre (*τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινά*), was sie doch bereits gelernt haben müssen. Diese Fassung des *τινά* (Oecum., Luth., Calv., vgl. Bl., Lün., Ebr., Wörn., Küb., v. Sod.) fordert unbedingt der Gedanke, dessen Nerv im Unterschiede von dem zweiten Versgliede auf dem Gegensatz des Lernens und Lehrens ruht, wie die absichtsvolle Nebeneinanderstellung des *ὑμᾶς τινά* noch einmal ausdrücklich hervorhebt. Darum liegt auch die Reflexion darauf, ob er oder ein Anderer dieser *τίς* sein solle, hier noch völlig fern*).

(Lün.). Das *δυσερμήν.* bezeichnet natürlich die Schwierigkeit der Erläuterung des Gegenstandes für den Redenden (gegen Grot., Kuin. u. Aeltere), wenn auch der Grund davon in der Beschaffenheit der Hörer liegt. Den Begründungssatz wollen Hfm., Keil (vgl. v. Sod.) mit auf das erste Versglied beziehen, obwohl dort garnicht gesagt ist, „dass er sich nicht kurz fassen könne“, sondern dass der Inhalt des zu Sagenden ein reicher sei. Der Plur. *ἀκοαί* steht auch von einem Einzelnen (Mk 7 35) und ist daher nicht durch die Mehrheit der Personen bedingt (gegen Lün., Krtz.).

*) Ganz vergeblich beruft man sich für die sprachliche Möglichkeit, *τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς* im Sinne von *τ. διδάσκεσθαι* zu nehmen, was gerade hier durch den Gegensatz zu *διδάσκαλοι* so nahe gelegt wäre, darauf, dass solche Nachlässigkeit im Gebrauche des Infin. auch im guten Griechisch vorkommt (Win. § 44, 8. Anm. 1), da dies der Natur der Sache nach nur möglich ist, wo nicht, wie hier, der Sinn dadurch doppeldeutig wird, und da das fehlende *ἥν* hinter dem angeblichen *τίνα* den Leser nothwendig zunächst auf erstere Fassung leitet. Dazu kommt, dass das Bedürfniss einer Belehrung darüber, was es mit gewissen Wahrheiten auf sich habe, unmöglich an sich schon ein Merkmal der Trägheit zum Hören sein kann, da aus der Dauer ihres Christenstandes noch nicht folgt, dass sie darüber bereits Belehrung empfangen

Auch dem πάλιν entspricht lediglich die Fassung, dass sie wieder Belehrung bedürfen über die Anfangsgründe der Gottesoffenbarungen (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ), die ihnen doch längst verkündigt worden und die sie wegen ihrer Trägheit zum Hören nur nicht recht vernommen haben müssen, wenn sie auf's Neue bedürfen, dass man sie darüber belehre. Für die Leser sind die spezifischen Offenbarungsworte Gottes, als welche sie das feierlichere λόγια charakterisirt (vgl. I Pt 4 11), selbstverständlich die, welche er im Sohne geredet (1 1) und welche ihnen von den Ohrenzeugen bezeugt sind (2 3). Der Ausdruck τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς bezeichnet diejenigen Grundbestandtheile derselben, mit denen ihre Verkündigung naturgemäss den Anfang nimmt (vgl. 2 3), und die sie daher jedenfalls bereits vernommen haben. Offenbar rechnet der Verf. Alles, was er den Lesern bisher an's Herz gelegt hat, zu diesen Elementen; und dass ihnen Noth that, über diese Dinge wieder belehrt zu werden (vgl. bes. Kap. 1. 2), ist ihm ein Zeichen davon, wie stumpfsinnig sie geworden sind*) — καὶ γεγόνατε χρείαν ἔχοντες) begründet ihre Trägheit zum Hören auch dadurch, dass sie bedürftig geworden sind solcher Belehrung, wie man sie nur Anfängern im Glauben bietet, deren geistige Empfänglichkeit der Natur der Sache nach noch eine sehr primitive ist. Solche Lehre bezeichnet der Verf. als Kindernahrung, als Milch (γάλακτος), nur dass er ihr nicht, wie Paulus I Kor 3 2, βρῶμα, sondern noch bezeichnender καὶ οὐ στερεᾶς τρο-

---

haben. Da jede andere Fassung des τίνα ἦν noch handgreiflicher unmöglich ist, so muss diese schon von August. u. den alten Versionen angenommene Fassung, so herrschend sie neuerdings geworden ist, unbedingt verworfen werden. Natürlich kann der Vers nicht 11 überhaupt begründen (gegen Hfm., der sogar eine Beziehung der beiden Glieder auf πολ. und δυσερμ. erkünstelt). Vergeblich bemüht sich v. Sod. darzuthun, dass hierin kein Tadel der Leser liege, der doch in dem νωθροί deutlich genug ausgesprochen, sondern nur seine Rechtfertigung, weshalb er in τινά eine anspruchslose Selbstbezeichnung findet. Das καί, neben dem kein ὑμεῖς steht, kann unmöglich den Gegensatz involviren: ihr so gut, wie ich.

*) Die ἀρχὴ τ. λογ. τ. θ. sind nicht die Alttestamentlichen Offenbarungen im Gegensatz zu den Neutestamentlichen (Hfm., Wrn., Keil), was keine Berufung auf Jes 46 10 wahrscheinlich machen kann. Der Ausdruck τ. στοιχ. τ. αρχ. enthält auch durchaus keine Abundanz (vgl. noch Lün.), da der Begriff der Grundbestandtheile (II Pt 3 10. 12) in seiner Beziehung auf τ. λογίων etwas völlig Anderes, nämlich die einzelnen Buchstaben derselben, bezeichnen würde. v. Sod. nimmt τ. ἀρχῆς als einen Gen. app.: „was die ἀρχή umfasst, das sind die Grundlagen, die Stützpfeiler, auf welchen alles Spätere beruht“, was doch sowohl über den Begriff des στοιχ. wie der ἀρχή hinausgeht.

φῆς entgegenstellt, weil Kinder naturgemäss noch nicht im Stande sind, feste Nahrung aufzunehmen und zu verdauen (vgl. Arrian, diss. in Epict. 2 16). Es handelt sich dabei natürlich um den Gegensatz von Dingen, die für ihre Verständnissfähigkeit passen und die noch darüber hinausgehen. Auch unter dem, wozu man naturgemäss von den Elementen fortschreitet, kann Vieles sein, was für Leute von trägem Verständniss noch nicht taugt. Es ist nicht zu übersehen, dass die Erörterung über das melchisedekische Hohepriesterthum des Messias, zu welcher der Verf. übergehen wollte und die ihm wegen dieses Zustandes der Leser bedenklich wird, zum ersten Male den Gegensatz der neutestamentlichen zur alttestamentlichen Heilsökonomie hervorkehren, die Unvollkommenheit und die Abrogation des alttestamentlichen Priesterthums durch das neutestamentliche darlegen sollte. Diese letzte Konsequenz der neutestamentlichen Offenbarung ziehen zu lehren, war eine Aufgabe, welche in besonderem Maasse offene Ohren und eine gereifte Empfänglichkeit voraussetzte *).

5 13f. will, wie schon das Fortspinnen des Bildes zeigt, das auf Grund desselben in 12^b gefällte Urtheil über die Leser rechtfertigen **). Denn πᾶς ὁ μετέχων γάλακτος bezeichnet, ganz im Bilde bleibend, den Säugling, der noch an der Mutterbrust liegt und eben darum naturgemäss an der Muttermilch Antheil hat (μετέχειν, wie 2 14). Ebenso enthält

*) Schon die Wiederaufnahme des γεγόνατε aus 11 zeigt, dass es sich um einen selbstständigen zweiten Satz handelt (Hfm.), der das Urtheil νωθροὶ γεγ. begründet und nicht um einen zweiten Nachsatz zu dem Vordersatz in 12 (so gew.). Das Bild von der Milch bezeichnet nicht bloss den Elementarunterricht im Christenthum im Gegensatz zu den tieferen Aufschlüssen über sein Wesen (vgl. noch Lün.). Auch hiemit also müsste nach v. Sod. kein Tadel über die Leser ausgesprochen sein. Das και vor ου στερεας hat Tisch. nach ℵC vg. cop. Orig. gestrichen; aber es ward wohl eher nach dem και vor γεγονατε weggelassen, als zugesetzt. Treg. hat es i. Kl., WH. a. R.

**) Der Vers kann nicht etwa den Schlusssatz von 11 (Keil nach Storr) oder das durch 12^b begründete δυσερμήνευτος (Hfm., vgl. Thol.) begründen. Er ist auch keineswegs bloss Erläuterung des Bildes (Moll, vgl. Krtz.). Man muss nur eben festhalten, dass der Verf. 13f. keineswegs eigentliche und uneigentliche Rede unklar vermischt (vgl. bes. de W.), sondern ganz im Bilde bleibt (vgl. Hfm. und wohl auch Moll) und absichtlich die daraus für den Zustand der Leser sich ergebende Konsequenz mit schonender Feinheit nicht zieht, wie schon Del. bemerkte. Das πᾶς ὁ μετέχ. γάλ. ist aber nicht eine Charakteristik der Leser (vgl. noch Hltzh.), von denen ja nur gesagt war, dass sie Milch bedürfen, aber nicht, dass sie sich nur von Milch nähren, so wenig wie νήπιος einen Neuling im Christenthum bezeichnet (so gew., vgl. Lün.) oder einen, der noch nicht gut und böse unterscheiden kann (Keil, vgl. Moll).

ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης eine Aussage über den Säugling, der richtiger Rede unkundig ist, mit dem man nicht reden kann, wie man normaler Weise mit einem Erwachsenen redet, weil er selbst noch unmündig ist d. h. noch nicht normal reden, sondern nur lallen kann (Del., Hfm., vgl. Mt 21 16) und eben darum normale Rede noch nicht versteht*). — 5 14 entfaltet nur die andere Seite des Bildes in 12, da ja das artikellose τελείων δέ offenbar den durch das artikellose νήπιος hervorgerufenen Gegensatz bildet. Gemeint sind also auch hier ausgewachsene Männer (vgl. Eph 4 13), deren Eigenart es mit sich bringt, dass ihre Nahrung die feste Speise ist (ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή). Wie 13 aller Nachdruck auf der Art liegt, wie die Säuglinge, welche naturgemäss mit Milch genährt werden, charakterisirt sind, so hier auf der folgenden Apposition τῶν—ἐχόντων, welche die charakteristische Eigenthümlichkeit hervorhebt, um deretwillen Erwachsenen die feste Speise zukommt. Sie besitzen nämlich wegen ihrer durch langjährige Uebung erlangten habituellen Beschaffenheit (διὰ τὴν ἕξιν, vgl. I Sam 16 7, wo es vom körperlichen habitus steht) Empfindungsorgane (τὰ αἰσθητήρια, vgl. Jer 4 19), die geübt sind, eig. ihre Empfindungsorgane als geübt (γεγυμνασμένα, vgl. II Pt 2 14) zur Unterscheidung (πρὸς διάκρισιν, vgl. I Kor 12 10) von Gutem und Schlechtem. Dass das καλοῦ τε καὶ κακοῦ in einem Zusammenhange, wo von der Nahrung und der durch ihren Gebrauch erlangten Uebung der Geschmacks-

*) Die direkte Beziehung der Aussage auf die Leser setzt immer wieder voraus, dass λόγ. δικ. irgendwie das Wort Gottes bezeichne. Aber dass dasselbe nicht das Evangelium als das Wort von der Gerechtigkeit bezeichnen kann, mag man nun unmöglicher Weise an die paulinische Rechtfertigungslehre denken (Thol., Bl., Ebr., Lün., Wörn., Küb.) oder die Beziehung darauf irgendwie umgehen (Riehm, vgl. Beng., de W. nach Patr., vgl. noch Khl.: Unterricht über Sittlichkeit) und gar das alttestamentliche Gerechtigkeitswort im Gegensatz zum neutestamentlichen Gnadenwort substituiren (Hltzh.), zeigt schon das Fehlen der Artikel (vgl. v. Sod.), da jenes Alles nur ὁ λόγος τῆς δικ. heissen könnte. Der Gen. kann nur ein Gen. qualitat. sein, der aber unmöglich die vollkommene Lehre vom christlichen Heil bezeichnen kann, wie sie für die τέλειοι passt (Krtz. nach Grot., Schulz u. Aelteren), oder gar die Fähigkeit zu rechtgläubiger Rede (Del., vgl. Kluge), auch nicht eine Rede, welche das Rechte trifft und in welche sich das Kind, weil es zwischen gut und schlecht nicht zu unterscheiden versteht, nicht finden kann (Keil), sondern eine Rede von normaler Beschaffenheit (vgl. Hfm., der mit Recht auf καρπὸς δικαιοσ. Am 6 12 verweist, das nur normale Frucht von richtiger Beschaffenheit bezeichnen kann), welche also in verständlichen Worten dem Anderen Gedanken mittheilt und in welcher der Säugling noch schlechthin unerfahren ist (ἄπειρος wie Zch 11 15).

organe die Rede ist, nicht das sittlich Gute und Böse, Richtige oder Verkehrte, Heilsame oder Verderbliche, worüber die Ausleger streiten, bezeichnet, sondern das Schön- und Schlechtschmeckende, höchstens das Wohl- und Uebelbekommende, versteht sich von selbst (vgl. II Sam 19 36. Mt 3 10). Die Ausdrücke bewegen sich durchweg in dem Kreise, aus dem das Bild entlehnt ist, und können nur gewaltsam in's Geistliche umgedeutet werden, wie in 13*). Wie es 13 dem Verf. darauf ankam, hervorzuheben, dass der Säugling in seiner Unmündigkeit naturgemäss unfähig ist, eine Rede, wie sie sein soll, zu verstehen, so legt er hier den Nachdruck darauf, dass die Erwachsenen feste Speisen geniessen können, weil sie bereits die Fähigkeit besitzen, das Schlechtschmeckende oder Schlechtbekommende zu unterscheiden und zu meiden. Jemehr dies offenbar nicht der einzige und nicht einmal der nächstliegende Grund davon ist, um so sicherer ist diese Seite der Sache gerade hervorgekehrt um der Anwendung willen, welche der Verf. absichtlich nicht selbst macht, welche aber die Leser machen sollen. Denn wenn beide Verse es begründen, dass die Leser wie Säuglinge der Milch und nicht wie Erwachsene fester Speise bedürftig geworden sind, so ist damit allerdings angedeutet, dass dies der Fall ist, weil es ihnen an Verständniss für höhere Wahrheiten fehlt, wie an dem Vermögen rechte und schlechte Lehre zu unterscheiden. Offenbar ist dies der Grund, weshalb er Bedenken trägt, zu den schwereren Erörterungen überzugehen, die sie leicht garnicht verstehen oder gar ihrer mangelnden Unterscheidungsgabe wegen für falsche Lehre halten können. Dass es ihnen wirklich an allem Verständniss und aller Kritik fehlt, sagt er nicht; aber er deutet an, dass,

---

*) Auch hier ist also noch nicht von gereiften Christen (vgl. Lün.) die Rede. Aber der Vers kann auch nicht von 13 getrennt werden, wie Hfm. daraus erschliessen will, dass nicht gesagt sei, nur für die *τέλειοι* sei die feste Speise. Es ist ja auch 13 nicht gesagt, dass nur für Säuglinge Milch sei. Sehr gut sagt v. Sod., aus der Ausführung dieser positiven Seite erkläre sich nur die Beifügung des an sich plerophorischen *οὐ στερ. τροφ.* Nur ist von einer Ermahnung an die Leser nach der Reife zu streben, wie er meint, hier keine Rede, da ja nur die Begründung des Urtheils in 12 fortgesetzt wird. Unbegreiflich ist aber, wie er das *καλὸν καὶ κακόν* auf die sich den Lesern aufdrängende Entscheidung beziehen kann, ob sie Christen bleiben wollen oder nicht, da doch in der Anwendung die „gesunde oder ungesunde Kost", wie er selbst sehr richtig erklärt, nur verschiedene Arten geistiger Speise d. h. Lehre bezeichnen kann. Vollends aber dass für den Rückfall ins Judenthum *κακόν* für den Standpunkt des Verf. zu stark sei, ist eine so seltsame Behauptung, dass sie sich nur aus dem Suchen nach Beweisen für eine unhaltbare Hypothese erklärt.

wenn sie in dem 12f. geschilderten Zustande der Trägheit im Hören, der sie wieder zu Elementarschülern und Säuglingen macht, bleiben wollen, sie sich selbst dies Urtheil sprechen.

Kap. 6.

6 1—8. Der Versuch der Abhülfe. — Wenn der Verf. den Entschluss, zu höheren Zielen fortzuschreiten, sei es dass er ihn von sich aussagt oder von den Lesern fordert, mit dem ihm so geläufigen *διό* (3 7) aus dem Vorigen folgert, so kann man dabei nur an das Urtheil über die Leser in 11f. denken (vgl. Krtz.), dessen bildliche Ausführung ja nur 12f. war, weshalb man es auch mit v. Sod. auf 12—14 beziehen kann. Gerade daran nahm man aber vielfach Anstoss, da dort den Lesern die Fähigkeit dazu abgesprochen und ein Bedürfniss nach ganz anderen Dingen von ihnen ausgesagt schien. Man übersah dabei, dass es sich dort doch immer nur um eine Trägheit zum Hören handelt, welche sich überwinden lässt (vgl. v. Sod.), und um ein damit gegebenes Bedürfniss, welches ausdrücklich als im Widerspruch mit der Zeit ihres Christenstandes stehend bezeichnet ist. Es ist also vollkommen in der Ordnung, wenn daraus die Nothwendigkeit des Entschlusses gefolgert wird, nach höheren Zielen zu streben, welcher diesem entspricht und jener ein Ende macht*). — *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*) bezeichnet als das, was dem *φέρεσθαι ἐπὶ τ. τελ.* vorhergehen muss (bem. das Part. Aor.), das Verlassen des Gegenstandes, mit dem sich der Verf. und die Leser bisher beschäftigt haben, also des bisherigen Inhalts unseres Briefes. Denn die Anfangs-

*) Der Sache nach haben Hfm., Keil (doch vgl. auch Krtz.) diesen Sinn des folgernden *διό* richtig erläutert; allein dann kann dasselbe unmöglich an 5 14 anknüpfen, wo nicht auf dem, was den *τέλειοι* gebührt, sondern warum es ihnen gebührt, der Nachdruck liegt (gegen Hfm.), und wo von den Lesern überhaupt nicht die Rede ist, also nicht aus dem gefolgert werden kann, was sich für sie als *τέλειοι* ziemt (gegen Keil, Hltzh. u. A.), und ebensowenig an 13f. (Bl., de W.), weil diese Verse nach richtiger Fassung nur Ausführung des Bildes in 12 sind. Es muss dann immer willkürlich der Gedanke eingeschoben werden, dass sie zur Zahl jener *τέλειοι* noch nicht gehören (Lün., Küb.), oder dass sie doch nicht immer *νήπιοι* bleiben wollen (Grot., Thol., Del., vgl. auch Riehm), oder dass seine Aufgabe bei diesem von ihnen zu fordernden Reifestande ihn dazu führt (Khl.). Unmöglich ist natürlich der Rückgang auf 11a, wodurch alles Zwischenliegende parenthesirt wird (Schlichting, Reuss).

lehre von Christo (de Christo) weist schon durch den Ausdruck zurück auf die Anfangselemente der Worte Gottes 5 12; und wie dort, so setzt der Verf. hier voraus, dass er bisher mit den Lesern nur von Dingen gehandelt hat, mit denen jede Lehre von Christo beginnen muss*). — *ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα*) fassen Bl., Ebr., Lün., Moll nach den griech. Vätern, Calv. u. A. als Ermahnung der Leser, nach christlicher Mündigkeit zu streben, wobei man meist ausdrücklich bemerkt, dass die Vollkommenheit in intellektueller Beziehung gemeint sei. Allein unmöglich kann der Verf., der die Leser 5 13f. indirekt vor dem Versinken in den Zustand der Unmündigkeit gewarnt hat, sich selbst in eine solche Ermahnung einschliessen, unmöglich kann das Verlassen des bisherigen Themas Voraussetzung solchen Strebens sein, das auch durch *φέρεσθαι ἐπί τι* zunächst garnicht ausgedrückt wird. Denn in dem *φέρεσθαι* liegt der Begriff eines Fortbewegtwerdens oder Sichfortbewegens durch eine andere Macht (vgl. Act 27 15. 17). Ebenso wenig freilich kann der Verf. seinen Entschluss aussprechen, zur Belehrung über die schwierigeren Gegenstände der Heilserkenntniss fortzuschreiten (de W., Thol., Hfm., Keil, Hltzh., Khl. nach Primas., Luth., Grot., Beng. u. Aelteren), da dies nun einmal nicht durch das blosse *ἐπὶ τ. τελειότητα* ausgedrückt werden kann, und da das *ἡμῖν* 5 11 schon viel zu fern steht, um die Fassung des *φερώμεθα* als blossen schriftstellerischen Plur. dem Leser nahe zu legen. Der Verf. kann sich mit den Lesern nur zusammenfassen in der Aufforderung zur Vollkommenheit fortzufahren, sofern das, was er thun will, die bewegende Macht ist, die sie zu diesem Ziele führen soll, und sofern sie etwas thun müssen, um durch ihn zu diesem Ziele geführt zu werden. Das aber ist es gerade, was die Anknüpfung mit *διό* erwarten liess, da sie ihre

*) Gewöhnlich fasst man die Worte von dem, was der Verf. beiseite lassen will, als hätte er davon noch garnicht geredet, und fragt dann wohl, ob die Leser, die er doch immer irgendwie mit einschliesst, sich mit diesen Dingen überhaupt nicht mehr befassen sollen, was doch in der That sehr auffallend wäre. Mit Recht nimmt v. Sod. an der gangbaren Uebersetzung: bei Seite lassen Anstoss, aber sein „Hintersichlassen, als eine Elementarstufe, über die man hinaus schreitet, ohne sie aufzugeben“ kann doch ebenfalls in dem *ἀφέντες* nur liegen, wenn man sich vorher damit beschäftigt hat, was er nur bestreitet, da er mit den meisten Auslegern irriger Weise in *καταβ.* eine Erläuterung des *ἀφέντες* sieht. Nur Hfm., Keil bestreiten, dass *τ. τ. ἀρχ. τ. Χριστοῦ λόγος* der Sache nach identisch mit den *στοιχ. τ. αρχ. τ. λογ. τ. ϑ.* 5 12 sei, weil sie letzteren Ausdruck missdeutet haben; aber auch v. Sod. übersieht, dass *τ. Χριστοῦ* eben wegen dieser Identität nur Gen. obj. sein kann.

bisherige Trägheit zum Hören überwinden müssen, wenn die Belehrungen, zu denen er schreiten will, sie zu dem Ziele christlicher Mündigkeit führen sollen, von dem sie in ihrem gegenwärtigen Zustande so weit entfernt sind (5 12ff.). Gerade dass der Verf. durch die Erörterungen, zu denen er fortschreiten will, ihnen eine neue Probe ihrer Willigkeit zum Hören stellt, soll zugleich ihre Fähigkeit dazu neu anregen. Es handelt sich hier nicht um einen Doppelsinn des Ausdrucks (Del.), sondern darum, dass, wie sie gemeinsam die bisher besprochenen Gegenstände verlassen, sie gemeinsam zu diesem Ziele fortfahren sollen, was nur der Natur der Sache nach so geschieht, dass er sie lehrt und sie seine Lehre mit willigem Ohre hören (vgl. Riehm, Möller, Krtz., Wörn., Küb., v. Sod.). — *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι*) kann im Unterschiede von dem Part. Aor. *ἀφέντες* nur eine nähere Bestimmung über das *φέρεσθαι* selbst bringen; denn darüber wie der Fortschritt zur Vollkommenheit bewirkt werden soll, ist damit noch nichts ausgesagt, dass der Verf. das Thema, über das er bisher mit den Lesern gehandelt, verlassen will. Es läge nahe nach dem, was er über den tiefgesunkenen Zustand ihres Christenlebens gesagt hat (5 11f.), dass er einen völligen Neubau desselben beginnen und dazu noch einmal (5 12) Fundament legen wolle (zu dem *θεμ. καταβ.* vgl. *καταβολὴ κόσμου* 4 3). Das wird verneint, und zwar aus dem 6 ausgesprochenen, hier schon ihm vorschwebenden Grunde, dass, wenn das nöthig, es nicht mehr möglich wäre. Auch ein solches Grundlegen müsste aber, so gut wie das *φέρεσθαι*, das in ihm nicht bestehen soll, ein gemeinsames sein; er könnte nur lehren und mahnen, sie nur hören und folgen, so dass auch hier sich zeigt, dass das Subjekt von *φερώμεθα* weder der Verf. allein, noch die Leser allein sein können. Jenes Fundament alles christlichen Lebens bezeichnet der Verf. nach Mk 1 15 mit dem neben dem artikellosen *θεμέλιον* naturgemäss artikellosen Gen. appos. (vgl. Win. § 59, 8, b) durch *μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν**).

*) Gewöhnlich sieht man in dem *καταβαλλ.* nur eine Erläuterung des voraufgeschickten Partizipialsatzes (vgl. Lün., Krtz, v. Sod. u. d. Meisten), was sprachlich unmöglich ist, da das Part. Aor. selbstverständlich in andrer Beziehung zum Hauptverbum steht, wie das Part. Praes., und sachlich, weil im Folgenden von einer Lehre von Christo überhaupt nicht die Rede ist. Es ist nur eine Konsequenz dieser falschen Auffassung, wenn Krtz. an das Lehrstück von Busse und Glauben denkt (vgl. Bisp., der nach Oec. *διδαχ.* dazu bezieht) oder wenn man wenigstens Busse und Glaube einfach mit den folgenden Lehrstücken koordinirt (vgl. noch Küb., Khl.). Dieser Unklarheit hat freilich v. Sod. ein Ende gemacht, indem er anerkennt, dass nur nach

Die Sinnesänderung schliesst in sich die Abkehr (vgl. *μετανοεῖν ἀπό* Act 8 22) von todten Werken d. h. von Werken, welche nicht, wie alles Lebendige (vgl. 3 12. 4 12), eine lebenskräftige Wirkung haben, die bei Werken in einem Zusammenhange, wo es sich um ihre religiöse Bedeutung handelt, nur in der Bewirkung des göttlichen Wohlgefallens bestehen könnte, welche vielmehr als todte, wie alles Todte, eine befleckende, hier das Gewissen mit Schuldbewusstsein befleckende Wirkung (vgl. 9 14) haben. Das sind aber im Sinne des Verf. sicher sündige Werke, wenn sie auch absichtlich nur von dieser mehr negativen Seite charakterisirt werden, weil es sich bei den Lesern nicht um heidnische Lasterhaftigkeit handelt, sondern um eine Gesinnung, welche bei äusserer Legalität derartige Werke nicht ausschliesst. Der Glaube aber ist hier charakterisirt als das Vertrauen auf Gott, der durch den Messias die Erfüllung seiner Verheissungen begonnen und ihre Vollendung gewährleistet hat*). — 6 2. *βαπτισμῶν διδα-*

B d *διδαχην* (Lchm., WH.txt.) statt der Rcpt. (*διδαχης*), die ja offenbar den umstehenden Genitiven konformirt ist, gelesen werden kann. Nur er unterscheidet klar zwischen der Belehrung, durch welche das Fundamentlegen erfolgt, und zwischen dem zu legenden Fundament, wenn er auch den Gen. irriger Weise von dem nimmt, was auf dem *θεμ.* erstehen soll, was schon die artikellosen Genitive nicht erlauben. Allein obwohl hier völlig andere Dinge als 5 12 (*λόγια τ. θεου*) oder 6 1 (*λόγος τοῦ Χριστοῦ*) als Inhalt der Belehrung bezeichnet werden, bleibt er bei der Identifizirung der beiden Partizipialsätze stehen, womit wieder Alles verwirrt wird. Für das Fehlen des Art. vor den beiden Genitiven suchen Bl., Lün., Keil in verschiedener, gleich unnöthiger Weise besondere Erklärungen.

*) Dass todte Werke nicht todbringende sind (Bisp. nach Aelteren), ist klar; dagegen liegt der Erklärung: verunreinigende Werke (Chrys., Oec., Mich.) wenigstens etwas Richtiges zu Grunde (s. o.). Ganz willkürlich ist es, bei der Bestimmung des Begriffs von dem Gegensatz solcher Werke auszugehen, denen Leben aus Gott innewohnt (Thol., Del., Wörn., aber auch Krtz.), die in Gott gethan sind (v. Sod.), nicht Leben habend und gebend (Küb.), oder nur der Vergänglichkeit dienen (Khl.), was Alles ja in dem einfachen *ζῶντα* nicht liegen kann, und so alles Thun des natürlichen Menschen, es sei Gesetzesbruch oder Gesetzlichkeit (Hfm., Keil), darunter zusammenzufassen. Vollends an Gesetzeswerke als solche zu denken (Bl., Lün., de W., Ebr.), liegt bei der offenbaren Beziehung auf den Bussruf, mit dem alle evangelische Predigt beginnt, ganz fern. Aber trotzdem ist nicht zu verkennen, wie diese ganze Charakteristik nur vom judenchristlichen Standpunkte aus verständlich ist, und schlechthin unverständlich, wenn man an bekehrte Heiden denkt. Noch mehr gilt das freilich von der *πίστις ἐπὶ θεόν*, womit freilich nicht ein Gottgläubigwerden (Küb.) oder eine Glaubenswendung zu Gott (Khl.) gemeint ist. Wenn v. Sod. mit einer Verweisung auf Hbr 4 1 über die nähere Erörterung der Frage hinweggeht, so bleibt es doch dabei, dass mit

χὴν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν) Die beiden durch τε (vgl. 1 3) eng verbundenen Stücke müssen in einer innerlichen Beziehung zu einander stehen. Es kann sich also nur um die Unterweisung darüber handeln, in welcher Beziehung die Handauflegung zu den βαπτισμοί überhaupt steht. Da der Ausdruck nun einmal 9 10 von den jüdischen Waschungen überhaupt gebraucht wird (gegen Hfm.), so kann nur die Unterweisung gemeint sein, wie mit dem auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden (vgl. Act 2 38) vollzogenen βαπτισμός im Unterschiede von allen anderen sich die Handauflegung verbindet (Act 19 5f.), welche den Uebergang des heiligen Geistes als des Prinzips aller Gnadengaben (2 4) versinnbildet. Sollte noch einmal Grund mit Busse und Glaube gelegt werden, so konnte ja nicht die Taufe und Handauflegung wiederholt, wohl aber mussten die Leser aufs Neue darüber unterwiesen werden, dass sie in der christlichen Taufe unter der Bedingung von Busse und Glauben bereits die spezifischen Güter der messianischen Heilszukunft empfangen hätten, die keine der unter ihnen üblichen Waschungen zu geben im Stande war, deren Besitz ihnen aber nun auch unumstösslich gewiss sei *). — So nothwendig die beiden ersten Stücke durch

---

diesem Ausdruck nicht die Bekehrung von Heiden zum Monotheismus bezeichnet sein kann.

*) Der pluralische Ausdruck kann weder auf einen Gegensatz von äusserer und innerer (Grot.), Wasser- und Geistestaufe (Reuss), oder gar der Kindertaufe zur Taufe Erwachsener (Hltzh.), noch auf das dreimalige Untertauchen (de W.), noch auf die Handlung in der Oftmaligkeit ihres Vollzuges (Hfm.), auf die es ja gerade „bei der Belehrung des Einzelnen über seine Taufe“ garnicht ankam, bezogen werden. Vollends die Johannestaufe zu den βαπτισμοί mitzurechnen (so gew., vgl. noch Küb.), oder gar allein an ihren Unterschied von der christlichen zu denken (Krtz.), liegt ganz fern. Die ganz unmögliche Erklärung, wonach διδαχῆς von βαπτ. abhängt (Beng., Mich., Win. § 30, 3. Anm. 4), so dass die christliche Taufe, weil sie mit Unterricht verbunden war, als Lehrtaufe bezeichnet sein soll, hat Krtz. erneuert, weil er auch bei den beiden ersten Stücken an eine διδαχή denkt und diese daher nicht hier erst genannt sein konnte. Ganz vergeblich beruft man sich dafür auf die Wortstellung, welche die einzig natürliche ist, da es nicht auf die Unterweisung überhaupt, sondern auf den Gegenstand derselben ankam und da der Verf. sicher an die Möglichkeit jenes Missverstandes nicht dachte, wenn er so schrieb. Wie das τε nicht erlaubt, die βαπτισμοί und διδαχή (de W. nach Patr., Luth., Schulz u. A.) oder sie und die ἐπιθ. (Khl.) als zwei gesonderte Stücke zu nehmen, so ist es auch ganz unmöglich, nur jenes von διδαχ. abhängen zu lassen (Bl.). Das Richtige hat schon v. Sod., der freilich die Verbindung von Taufe und Handauflegung für eine Spezialität der Act. hält, und allerdings meint, dass diese Belehrung auch von der jüdischen Proselytentaufe gelte, während doch hier klar erhellt, dass es sich um eine Belehrung

τε enger mit einander verbunden werden mussten, so wenig lag ein gleicher Grund vor, die beiden letzten durch τε—καί (vgl. 2 4. 11. 4 12) zu verbinden: ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. Auch hier kann natürlich nur davon die Rede sein, dass eine Unterweisung über Todtenauferstehung, wie sie den bussfertigen Gläubigen zu Theil wird, und über ein ewiges (auf ewig entscheidendes, vgl. 5 9) Gericht, dem Alle verfallen, welche Busse und Glauben verweigern, zu dem Fundamentlegen 1 gehört, welches die μετάνοια und πίστις erzeugen sollte. Freilich handelt es sich hier nicht um spezifisch christliche Dogmen, aber auch hier musste doch die christliche Belehrung darüber zeigen, wie die Todtenauferstehung, welche die auf Grund von Busse und Glauben Getauften erwarteten, etwas so Anderes sei, als die Todtenauferstehung, durch welche nach orthodox-jüdischer Lehre die gestorbenen Israeliten an der Herrlichkeit des irdischen Messiasreiches Antheil erhalten sollten; und wie das auf ewig entscheidende Gericht nicht zwischen Israel und seinen Feinden, sondern zwischen den im Glauben bewährten Genossen des Bundes und den um Unglaubens willen von der Heilsvollendung Ausgeschlossenen entscheide*). — 6 3. καὶ τοῦτο ποιήσομεν)

---

an Juden über das Charakteristische der Christentaufe im Unterschiede von den jüdischen Waschungen handelt.

*) Das in BDP fehlende τε nach αναστ. hat Treg. i. Kl., WH. gestrichen, und es ist offenbar dem τε nach επιθ. konformirt. Dass auch diese beiden Genitive von διδαχ. abhängen (gegen Bl.) ist an sich klar; aber in diesen sechs Stücken die Bestandtheile des Elementarunterrichts von Christo zu sehen, von dem direkt in ihnen garnicht die Rede ist, und darum wohl gar aus dem Fehlen des Abendmahls zu schliessen, dass es für den Verf. noch eine geringere Bedeutung gehabt habe (Krtz.), ist ganz verkehrt. Ebenso irrig war es, wenn man hier mit Absicht nur solche Lehrstücke genannt sah, welche die Juden mit den Christen gemeinsam hatten und bei denen nur das unterscheidend Christliche vergessen wurde, wenn man sie für abschliessend hielt (Moll nach Beng., Thol. u. A.), was denn v. Sod. und seine Nachfolger veranlasste, hieraus zu erschliessen, dass die Leser nur Heidenchristen sein könnten. Wenn v. Sod. der obigen Darstellung gegenüber bemerkt „von dem Allen stehe ja doch nichts im Texte“, so übersieht er, dass der Verf. ja auch eben diese Belehrungen nicht geben will, dass er aber den falschen Folgerungen, die er aus dieser Stelle zieht, gegenüber nur darauf ankam, zu zeigen, dass die christliche Lehre über diese Dinge eben nicht „die orthodox-jüdische“ war, und darum sehr wohl auch Judenchristen gegenüber dieselbe als Motiv der Busse und des Glaubens geltend gemacht werden konnte. Gewiss war es irrig, mit Schlichting u. Aelteren ἀναστ. auf die Frommen, κρίμ. auf die Gottlosen zu beziehen; aber die Todtenauferstehung im eigentlichen Sinne hat auch unser Verf., wie Paulus und das ganze NT, sicher nur für die Gläubigen erwartet (gegen Lün., Keil u. A.).

bestätigt aufs Klarste, dass das *φερώμεθα* von der Aufforderung zu einem gemeinsamen Vorhaben zu verstehen ist, bei welchem das Thun des Verf. mit dem Verhalten der Leser zusammenwirkt, sein Lehren nur erfolgreich werden kann, wenn es in ihnen ein lernbereites Hören bewirkt. Nur in diesem Falle unterscheiden sich der Conj. 1 und der Indic. 3 allerdings wie der Entschluss und die erfolgreiche Ausführung; nicht jener, wohl aber diese ist von einer Bedingung abhängig: *ἐάνπερ* (3 14) *ἐπιτρέπῃ ὁ θεός* (I Kor 16 7). Gerade weil das *φέρεσθαι ἐπί τι* nicht ein Streben, sondern ein Vorwärtskommen durch das Wort des Verf. bezeichnet, ist das zukünftige Bewirken desselben noch abhängig von dem göttlichen Willen, der, wenn er es gestattet, seinem Worte die Kraft giebt, in den Lesern zu wirken, was in ihnen gewirkt werden muss, wenn dasselbe jenen Erfolg haben soll *).

6 4ff. *ἀδύνατον γάρ*) Die Unmöglichkeit der Wiedergewinnung Gefallener, welche einmal die volle Heilserfahrung gemacht haben, begründet, warum der Verf. die Ausführung ihres gemeinsamen Vorhabens von der Gestattung Gottes abhängig macht. Bei Gott giebt es ja eine solche Unmöglichkeit an sich nicht (Mt 19 26); aber wo jene Unmöglichkeit eingetreten, da ist die Sünde begangen, die Gott selbst nach seiner heiligen Ordnung nicht mehr durch Bewirkung der Busse aufheben und vergeben will (Mk 4 12), in Folge derer

---

*) Dass das *ποιησωμεν* (ACDEP) dem *φερωμεθα* konformirt ist, erhellt schon daraus, dass es auch aus exegetischen Gründen ganz unpassend, sofern der Conj. *ποιήσωμεν* eine zwecklose Wiederholung des *φερώμεθα* enthielte, die, wie man dasselbe auch fasst (vgl. zu 1), nicht von der folgenden Bedingung abhängig gemacht werden kann. Denn weder bedarf es zu einem löblichen Entschluss des Verf., noch der Leser, noch beider zusammen einer besonderen göttlichen Gestattung. Freilich macht das *ποιήσομεν* die Beziehung des *φερ.* auf eine Ermahnung an die Leser definitiv unmöglich, weshalb sich auch Ausleger wie Bl., Lün., Moll dagegen sträuben; und selbst, wenn der Entschluss des Verf. einer göttlichen Gestattung bedürftig wäre (vgl. noch Khl.), so würde es sich ja bei dem *ποιήσομεν* um die sofortige Ausführung dieses Entschlusses handeln, die nicht als nunmehr eintretend bezeichnet werden kann, ehe der Verf. sich nicht von dem, was er hier noch als zweifelhaft hinstellt, ob dieselbe von Gott gestattet ist oder nicht, überzeugt hat. Daher wollen Hfm., Hltzh., v. Sod. das *τοῦτο* nach Schlichting u. Aelteren (vgl. auch Thol.) auf das *καταβ. θεμέλιον* beziehen („auch dieses werden wir thun"), was aber eine dem Kontext völlig fremde Reflexion auf eine zukünftige Eventualität ergäbe, die mit der ausführlichen Begündung 4—8 nur den Fortschritt der Rede hemmte. Andere, die das *τοῦτο* richtig beziehen, wie de W., Keil, beziehen die Bedingung vielmehr auf den Erfolg seines Vorhabens. Diese Reflexion ist aber kontextmässig nur motivirt, wenn man das *φερώμεθα* richtig gefasst hat.

er also nicht mehr gestatten würde, dass durch das ein Vorwärtskommen der Leser intendirende Wort des Verfassers der 3 in Aussicht genommene Erfolg einträte. Es ist dann eben das göttliche Verstockungsgericht eingetreten, in welchem der durch Betrug der Sünde verhärtete Mensch (3 13) nicht mehr zur Sinnesänderung erneuert werden kann, weil Gott es nicht mehr gestattet. Da der Verf. aber nicht weiss, ob nicht bei Einzelnen bereits dieser Fall eingetreten ist, muss er das τοῦτο ποιήσομεν von jener Bedingung abhängig machen *). Diejenigen, um deren Wiedererneuerung es sich handelt, charakterisirt der Verf. zunächst als τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας. Gemeint ist die Erleuchtung (φωτίζ., wie Ps 119 130. Eph 1 18) durch die vollendete Gottesoffenbarung in Christo, die das ἅπαξ im Gegensatz zu dem πάλιν 6 als eine, die für immer hätte genügen sollen (vgl. Jd 3), bezeichnet. Mit Recht erklärt Hfm. gegen alle übrigen Ausleger, dass dies ἅπαξ nicht mit zu den folgenden Participien gehört, da in diesen mehrfach Erfahrungen genannt sind, die garnicht als einmalige gedacht werden können, und es zu dem ganz gleichartig mit ihnen verbundenen παραπεσόντας in keinem Fall mit bezogen werden kann. Vielmehr werden nur die drei durch καὶ—καί verbundenen Participien durch τε auf's Engste an φωτισθέντας angeschlossen, um anzudeuten, dass mit jener Erleuchtung diese Stücke nach innerer Nothwendigkeit gegeben sind (vgl. 1 3). So verkehrt es nun war, wenn die Alten nach einem späteren

*) Die falschen Fassungen des φερώμεθα wirken noch in der Missdeutung dieser Begründung nach. Unmöglich kann die angebliche Ermahnung zum Vorwärtsstreben (also das τοῦτο ποιήσωμεν, vgl. Bl., Lün., Moll) durch die Verweisung auf die Gefahr des Rückfalls begründet werden, da eben der hier geschilderte Abfall etwas völlig anderes ist als die Trägheit zum Hören, welche die Leser bisher auf dem Standpunkt der Unreife zurückhielt. Unmöglich kann das μὴ πάλιν θεμέλ. καταβ. begründet werden (de W., Khl.), da die Begründung an 3 und nicht an ein untergeordnetes Moment des 1 anknüpft; ebenso unmöglich aber kann das für die Zukunft in Aussicht gestellte neue Grundlegen von einer Möglichkeit abhängig gemacht werden (Hfm.), die nicht mit so furchtbarem Ernste erörtert wäre, wenn sie nicht für die Gegenwart ihre Bedeutung hätte. Dies verdeckt v. Sod. nur dadurch, dass er behauptet, diese Ausführung solle für den Augenblick ersetzen, was ex professo er der Zukunft vorbehalten muss. Im Uebrigen hat Hfm. die Beziehung der Begründung auf den Bedingungssatz richtig erkannt und die meisten Neueren folgen ihm (vgl. auch Keil, Küb.). Wo man an der durchaus biblischen Vorstellung des göttlichen Verstockungsgerichts Anstoss nahm, verwandelte man das ἀδύνατον in ein perdifficile (vgl. schon Ital., Ersm., Zwingli, Storr u. A.) oder dachte ein παρ' ἀνθρώποις hinzu (vgl. Ambr., Cleric., Beng., Cramer u. A.).

kirchlichen Sprachgebrauch an die Taufe dachten (vgl. noch Mich.), so gewiss ist, dass die hier angefügten Erfahrungen, weil sie als mit der Erleuchtung nothwendig gegeben betrachtet werden, als an die Taufe geknüpft und als ihre Wirkung gedacht sind, da ja alle Erleuchteten die Taufe begehren und empfangen. Dann aber wird mit *γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου* die persönliche Erfahrung (vgl. 29) der in ihr mitgetheilten Sündenvergebung gemeint sein, welche als ein himmlisches Geschenk bezeichnet wird, weil sie eben vom Himmel her ertheilt wird (*ἐπουρ.*, wie 31), wie in dem *καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου* doch zweifellos liegt, dass sie in Folge der Geistesmittheilung bei der Taufe Theilnehmer an ihm (vgl. 31) geworden sind*). — 65. Dass ein so wortgewandter Schriftsteller nur aus Verlegenheit das *καὶ γευσαμένους* wiederholt haben sollte (Bl., Lün., Krtz.), ist doch sicher ganz unwahrscheinlich. Es kann nur absichtsvoll das erste *γευσαμ.* aufnehmen und sagen wollen, dass in und mit der Erfahrung der Sündenvergebung das Kosten eines köstlichen Gotteswortes (*καλὸν θεοῦ ῥῆμα*, vgl. Jos 2145. 2315), nämlich des Wortes, das die Sündenvergebung verheisst und dessen Erfüllung man bereits gegenwärtig erlebt, gegeben ist. Denn genau so bezeichnet das eng damit verbundene *δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* was man mit der Theilnahme am Geiste zu kosten bekommt, nämlich die

---

*) Dass das *ἅπαξ* den Akt als unwiederholbar bezeichne (Del.), wird eingetragen. Ganz willkürlich zerreisst Hfm. das Wortgefüge, indem er *γευσαμ.* — *παραπεσ.* als einen partizipialen Zwischensatz fasst, welcher benennt, was zwischen der Erleuchtung und der fraglichen Erneuerung zwischen inne liegt. Nur durch Betrachtung der inneren Verbindung der einzelnen Momente kommt man über das trostlose Rathen der Ausleger in Bezug auf die Deutung der *δωρεὰ ἐπουρ.* hinaus. So dachte man bei ihr an das Abendmahl (Primas., Mich.), an Christus selbst (Beng., Bisp.), sogar an den heiligen Geist (vgl. noch v. Sod., der diese Tautologie mit rhetorischer Plerophorie entschuldigt, die dasselbe durch ein Werthurtheil und als Sachangabe bezeichne), an den Glauben oder die Wiedergeburt, an die Erleuchtung selbst (Bl.) oder das sie bewirkende Evangelium (Heinr., Bhm.), an die Gnade überhaupt oder den ganzen Gnadenreichthum des Christenthums (Thol., de W., Lün., Del., Krtz., Moll, Küb.). Das Richtige haben schon die griech. Väter, Erasm., Grot., Ebr. und der Sache nach Hfm., der nur zu speziell an die paulinische *δωρεὰ τ. δικαιοσύνης* denkt (Röm 517) und Khl. (der Begnadigung). Dogmatistische Gründe hatte es, wenn man in dem *γευσαμ.* ein extremis labris gustare suchte. Gegen die richtige Erklärung von der Sündenvergebung wendet v. Sod. ein, dieselbe könne nicht als *ἐπουρ.* bezeichnet werden, weil dieses nicht bedeute, was vom Himmel kommt, obwohl er selbst auf das ganz analoge *κλησ. επουρ.* 31 verweist.

von ihm ausgehenden (vgl. 2 4) Kräfte, welche der Weltperiode der Heilszukunft (vgl. die *οἰκουμ. μέλλ.* 2 5) angehören. Dass der Verfasser zwischen der klassischen Construction des *γεύεσθαι* c. Gen. und der hellenistischen c. Acc. (vgl. Joh 2 9) einen sachlichen Unterschied gemacht habe, ist höchst unwahrscheinlich, jedenfalls unnachweisbar. Mit Recht bemerkt Hfm., dass letztere hier einfach deshalb gewählt sein wird, um die Häufung der Genitive zu vermeiden*). — 6 6. *καὶ παραπεσόντας*) bezeichnet den (religiös-sittlichen) Fall, der von all den genannten Dingen wieder abführt, also den Abfall vom Christenthum, obwohl es nur Ez 15 8 in ähnlich umfassendem Sinne steht. Die dogmatistischen Reflexionen, ob bei wahrer Bekehrung und Heilserfahrung ein solcher Abfall möglich sei (vgl. bes. de W.), sind ganz ungehörig, da der Verf. denselben eben als möglich setzt, ja sichtlich das Eingetretensein desselben wenigstens bei Einzelnen befürchtet. — *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν*) Eine Erneuerung aus altem sündhaftem Zustande (*ἀνακαιν.*, wie Thr 5 21) hat bei ihnen schon einmal (4) stattgefunden und kann nach göttlichem Verhängniss, das in diesem Fall das nach 3 Erstrebte nicht gestatten würde, nicht auf's Neue geschehen. Dass sie zu einer Sinnesänderung führen müsste, zeigt, dass das *παραπίπτειν* sich nicht durch ein einzelnes sündhaftes Thun vollzieht, sondern durch eine Wandlung der Gesinnung, welche sich von allem bisher Hochgehaltenen abwendet**). — Der neue Partizipial-

---

*) Das *καλὸν ῥῆμα* verstehen die Einen vom Evangelium selbst (Patr., Beng., Küb., vgl. v. Sod.), was schon der fehlende Artikel unmöglich macht, die Meisten von seinen tröstlichen Verheissungen; bei den *δυνάμεις* denken die Meisten an einen Vorgeschmack von Kräften der zukünftigen Welt im Sinne des Jenseits (Bhm., Krtz., Hfm., Keil, Küb.). Die Constr. von *γεύεσθαι* c. Acc. erklärt Beng. vom völligen Kosten im Gegensatz zum theilweisen, Moll, Keil nach Del. vom Kosten des gewöhnlichen Nahrungsmittels (Kühn. § 417, 3. Anm. 3), was beides zu den *δυνάμεις* gleich wenig passt, v. Sod. vom Sicherlaben daran (da man dasselbe sich nicht assimiliren könne; vgl. dagegen 4 2), was sich dann wieder in dem (zum dritten Mal genannten!) Empfang des heiligen Geistes verwirklichen soll.

**) Ganz willkürlich denkt Hfm. bei dem *παραπ.* nur an das Einschlagen eines Abweges. Der Verf. erklärt eine zweite Sinneswandlung für unmöglich, aber nicht bloss für Menschen (s. zu 4) oder für sie selbst (Erasm., der das *πάλιν* mit Aelteren zu *παραπ.* zieht, während Grot. es für pleonastisch erklärt) aus psychologischen Gründen (Hfm.), da ja diese Unmöglichkeit es begründen soll, dass Gott möglicher Weise das Thun des Verf. nicht mehr gestattet, also ausdrücklich als eine im göttlichen Willen begründete gedacht ist, wenn dieselbe sich auch psychologisch vermittelt. Die alte Kirche fand hier wortwidrig nur die Nichtwiederholbarkeit der Taufe ausgesprochen

satz kann natürlich nicht im Zusammenhange mit der alten Missdeutung (s. d. Anm.) des *ἀνακ.* als ein Urtheil darüber gefasst werden, sondern nur Grundangabe sein: weil sie für ihre Person auf's Neue den Sohn Gottes kreuzigen und ihn so der Beschimpfung preisgeben. Das *τ. υἱὸν τ. θεοῦ* (4 14) hebt die Grösse solchen Frevels hervor, der nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, weil er nach Gottes heiligem Willen seine Strafe finden muss. Ganz vergeblich leugnen Hfm., Keil, dass in dem gewählten und darum nicht nach dem klassischen Sprachgebrauch (vgl. Thol.) zu bemessenden *ἅπ. λεγ. ἀνασταυροῦντας* die Andeutung liege, wie sie ihm auf's Neue thun, was die ungläubigen Juden an ihm gethan; denn indem sie in ihm nicht mehr den wahren Messias sehen wollen, können sie in ihm nur den falschen Messias sehen, der die Strafe des Kreuzestodes verdient hat, und ihm die Schande anthun, ihn öffentlich für einen solchen zu erklären. Das *ἑαυτοῖς* kann nur bezeichnen, dass sie dies nicht an sich, sondern nur für sich selber thun d. h. dass er jetzt in ihrer Anschauung wieder ein gekreuzigter Missethäter ist *).

6 7f. Dass die 4 ff. geschilderte Unmöglichkeit als ein Gottesgericht aufgefasst war, zeigt die Begründung durch ein Gleichniss, bei welchem ausdrücklich auf das Schicksal des fruchtbaren und unfruchtbaren Ackers reflektirt wird. Es handelt sich um ein Ackerland, das den oftmals auf dasselbe niedergehenden Regen getrunken hat (*γῆ γὰρ ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετόν*), bei dem also alle Bedingungen zum Fruchttragen vorhanden sind. Lediglich zur Illustration des Hauptgedankens durch sein Gegentheil wird zuerst das Schicksal des fruchtbaren Ackers ausgeführt; denn natürlich gehört auch *κ. τίκτουσα* unter den Artikel

---

(s. zu *φωτισθ.*), um die Versagung einer zweiten Busse durch Montanisten und Novatianer (vgl. schon Tert. de pud. 20) zu umgehen. Aber wo dieselbe überhaupt möglich, da ist eben der hier gesetzte Fall nicht eingetreten.

*) Die Beziehungen des *ἑαυτοῖς* darauf, dass sie ihn sich dadurch rauben (Bl., Del.), es sich zum Gericht (Lün., Moll) oder zur Befriedigung ihres Hasses thun (Krtz., vgl. Klee, Stengel), sind eingetragen; ein Gegensatz gegen Andere (Theoph., Calv., Bhm. u. A.: so viel an ihnen liegt), auf die das *καὶ παραδειγματίζοντας* gehen soll (Beng., Del.), liegt nicht darin. Der Sinn der Begründung ist aber nicht, dass sie auf diese Weise sich jedes Mittels zu ihrer Wiederbekehrung berauben (Hfm., Hltzh.; doch vgl. auch Khl.). Wenn v. Sod. den Ausdruck dahin abschwächt, dass für sie Christus nicht mehr vorhanden ist, so geschieht dies offenbar, um die hier klar vorliegende Thatsache abzuwehren, dass sie sich wieder dem ungläubigen Judenthum zuwenden.

von πιοῦσα; es handelt sich eben um einen Acker, der getrunken hat und dann Gewächs erzeugt (βοτάνην, wie Gen 1 11f.), welches tauglich ist für jene, um deretwillen er auch bebaut wird. Da das εὔθετον (Lk 9 62. 14 35) ohne eine nähere Bestimmung, wem oder wofür etwas taugt, gar keine bestimmte Vorstellung ergiebt, so muss mit ihm das ἐκείνοις verbunden werden, das durch den Relativsatz auf die Besitzer des Ackers bezogen wird. Das Gewächs wird als das eines fruchtbaren Ackers dadurch charakterisirt, dass es für die taugt, um deretwillen der Acker auch bearbeitet wird (καὶ γεωργεῖται, vgl. I Chr 27 26), da die Fruchtbarkeit des Ackers nur darnach bemessen werden kann, ob sein Gewächs denen dient, denen auch mit der Bebauung des Ackers gedient wurde. — μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ) er empfängt Antheil (II Tim 2 6) an einem Segen (vgl. I Pt 3 9) von Gott her, d. h. ihm wird der Regen von oben her zum Segen, indem er eine seiner Bestimmung gemässe Frucht erzeugen hilft. Vrgl. Krtz *). — 6 8. ἐκφέρουσα δέ) wie Gen 1 12, beginnt selbstständig den Hauptsatz, auf den es bei der intendirten Begründung ankommt, wobei als Subjekt natürlich aus 7 nur γῆ ἡ πιοῦσα—ὑετόν zu ergänzen ist, und heisst nun: wenn er aber hervorbringt etc. Nur darin, dass das Objekt, das der Acker hervorbringt, als ἀκάνθας καὶ τριβόλους (vgl. Gen 3 18) bezeichnet wird, liegt es, dass er un-

---

*) Dann hängt aber eben ἀπὸ τοῦ θεοῦ von εὐλογ. und nicht von μεταλαμβ. ab (gegen Lün., Krtz.). Natürlich heisst dies ebensowenig: er wird von Gott gelobt (Grot.), wie: Gott segnet ihn mit zunehmender Fruchtbarkeit (so gew., auch Lün., Küb., Khl.). Vom Ackerlande steht γῆ, wie in der Säemannsparabel Mt 13, und von ihm wird ein πίνειν und τίκτειν ausgesagt, weil es als lebendiges Subj. personifizirt erscheint. In dem ἐπ' αὐτῆς liegt die bekannte Prägnanz, nach welcher mit dem Herabkommen des Regens (ὑετός, wie Jak 5 18) die Vorstellung des Bleibens auf ihm, welches erst das Land sättigt, verbunden wird. Das κ. τίκτουσα ist durchaus nicht inkorrekt (vgl. Lün., Keil), sodass man mit Hfm. übersetzen müsste: wenn er auch getrunken hat. Eine Anwendung dieses Verses ist, eben weil er nur den Hauptgedanken illustrirt, nicht indicirt, auch nicht durch die Erwähnung der εὐλογία (de W.: zur Ermunterung der Besseren). Das εκεινοις ist nicht mit τικτουσα zu verbinden (Bl., Hfm., Keil) und das δι ους natürlich nicht gleich a quibus (Vlg., vgl. Ersm., Luth., Calv., Schulz). Das και stellt das γεωργ. nicht in Parallele mit dem πιουσα (Hfm. nach Schlicht. u. Aelt.). Gänzlich verfehlt aber war es, wenn man allegorisirend die ἐκεῖνοι deuten wollte, die doch nur zur Ausführung des Naturbildes dienen, und betonte, dass wegen des Plur. nicht Gott allein (Grot., de W., Thol.), oder Christus allein (v. Sod.), sondern Gott und Christus (Lün., Hfm., Keil) gemeint sei. Die Rcpt. verbindet nach ACKL ερχ. mit υετον und stellt daher πολλακις voran.

fruchtbar ist, da Dornen und Disteln eben dem Ackerbesitzer untauglich sind. Ganz wie 7 wird der Acker darum personifizirt, indem er als ἀδόκιμος (I Kor 9 27) bezeichnet wird, d. h. als unprobehaltig, in der Probe nicht leistend, was nach allen Vorbedingungen (vgl. 7) von ihm zu erwarten stand. — καὶ κατάρας ἐγγύς) kann im Gegensatz zu der εὐλογία ἀπὸ θεοῦ nur heissen, dass er (räumlich, wie Lk 19 11) nahe ist an einem göttlichen Fluche, der bereits über ihn ausgesprochen ist und sich also jeden Augenblick über ihm entladen kann. Dann aber muss der Relativsatz eben diese Entladung schildern, und also das ἧς auf κατάρας (Bl., Ebr., de W., v. Sod. nach Aelt.) gehen. Nur bei ihm kann auch die Rede davon sein, dass sein Ende (τὸ τέλος) zum Verbrennen führt (εἰς καῦσιν, vgl. Jes 40 16), sofern die Vollendung seiner Verwirklichung dasselbe herbeiführt. Gedacht ist natürlich an das Abbrennen des Ackers, das durch Menschenhand geschieht, in dem sich aber der göttliche Fluch über ihn entlädt *). Wie auf dem Acker, weil er troz allen Gottessegens, der ihn feuchtete, Dornen und Disteln trägt, schon der Fluch Gottes ruht, der ihn sicherem Verderben überliefert, so trifft die, welche troz aller Heilserfahrungen abfallen, das unentrinnbare Gottesgericht. Darum ist es unmöglich, sie zur Busse zu erneuern, Gott kann es nicht gestatten, weil sie seinem Verstockungsgericht verfallen sind.

6 9—12. Die Zuversicht in Betreff der Leser). —

*) Das ἐκφέρειν an sich braucht durchaus nicht mit Grot. (nach Vätern und Aelteren) irgend wie in malam partem gefasst zu werden. Das ἀδόκιμος heisst nicht: von Gott verworfen (de W., Lün.) oder: unwerth als Ackerland behandelt zu werden (Hfm., Keil). Wenn Hfm. das κατ. ἐγγύς darauf deutet, dass der Menschen Verwünschung nicht lange werde auf sich warten lassen, so dient das bloss einer tendentiösen Missdeutung des Bildes, welche die einzig mögliche Anwendung desselben abwehren will. Aber man darf in dem ἐγγύς auch nicht eine Milderung sehen, als ob der Fluch noch davon abhinge, ob er bei seiner Unfruchtbarkeit beharren wird (Del., Lün., Krtz., Wörn.); denn es steht ja garnicht da, dass der Fluch ihm (zeitlich) nahe ist. Die Beziehung des ἧς auf das (nicht einmal dastehende) γῆ (Chrys., Luth., Beng. u. die meisten Neueren, vgl. noch Küb.) ist ganz unmöglich. Willkürlich erklären Ebr. und Aeltere (in anderer Weise Del., Hfm., Keil) das εἰς aus dem dem Verf. ganz unbekannten Hebräischen (vgl. Ps 109 13 mit Num 24 22). Beim Verbrennen an ein Strafgericht, wie über Sodom und Gomorra (vgl. Dtn 29 22) zu denken (so Bl. u. d. Meisten), ist ganz unnöthig; natürlich muss man beim Abbrennen des Ackers nicht an eine landwirthschaftliche Melioration denken (vgl. Schlichting u. Aeltere), da der hier personifizirte Acker in jenem Abbrennen sein Gericht findet, wobei es ganz gleich ist, ob der Boden als solcher nachher aufs Neue Ackerland werden kann.

πεπείσμεθα δὲ περὶ ὑμῶν) Schon die nur hier im Briefe sich findende Liebesversicherung (*ἀγαπητοί*, wie Röm 12 19. II Kor 7 1) zeigt, wie es den Verf. drängt, im Gegensatz (*δέ*) zu der Hinweisung auf den Fall, den er doch 8 als möglich setzte und in seiner ganzen Furchtbarkeit 4—8 ausmalte, die Leser zu versichern, dass er in Betreff ihrer überzeugt sei (vgl. Röm 15 14) eines Besseren, wenn er auch also rede (*εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν*). Zu dem schriftstellerischen Plural vgl. 2 5. Dieses Bessere bezeichnet er als *τὰ κρείττονα καὶ ἐχόμενα σωτηρίας*. Da beides unter einem Artikel steht, giebt das Zweite nur die nähere Bestimmung für das sehr unbestimmte Erste. Das *ἐχόμενον*, das sonst den engen räumlichen (Ez 1 15. 19) oder zeitlichen (Act 20 15. 21 26) Zusammenhang ausdrückt, bezeichnet hier die enge Beziehung, in welcher das *κρείττονα* mit ihrer Errettung steht; denn das, was besser ist, als er vorauszusetzen schien, wenn er 8 den Erfolg des *φέρεσθαι ἐπί τι* mit Verweisung auf den 4—8 erörterten Fall in Frage stellte, ist ihr Vorwärtskommen zur *τελειότης*, das aufs Engste mit der *σωτηρία* zusammenhängt, weil sie ohne dasselbe nicht erlangt werden kann, und von dem er also überzeugt ist, dass Gott es gestatten werde *). — 6 10. *οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεός*) kann nur, genau wie Röm 3 5, auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes bezogen werden, wonach er ihres Werkes nicht vergessen kann, da ja die *δικαιοκρισία* eben darin besteht, einem jeden nach seinem Werke zu vergelten (Röm 2 6f.). Er muss also auch nach ihrem Verhalten (*ἔργον*, wie Röm 2 7) die Entscheidung darüber bemessen, ob er troz der Mängel ihres Glaubenslebens gestatten solle, sie zur Vollkommenheit zu führen (3), oder sie als unverbesserlich verstockt dem Verderben anheimgeben (4—8). Letzteres ist aber für seine Gerechtigkeit nicht möglich, so lange sie wenigstens im Handeln sich als nicht unfruchtbar erwiesen haben. Der Inf. Aor. drückt nur die Handlung selbst aus ohne Beziehung auf das Zeitverhältniss (Kühn. § 389, 7, d) und bezeichnet als Inf. epexeg., worin die Ungerechtigkeit bestände. Zu *ἐπιλανθ*. c. Gen. vgl. Ps 9 13. Gemeint ist aber, wie das mit *τοῦ ἔργου* verbundene *καὶ τῆς ἀγάπης* zeigt, ein Thun, welches aus

---

*) Unmöglich kann seine Liebesversicherung an ihr Herz appelliren, um sie an das Gesagte zu binden (v. Sod.). Kontextgemäss geht das *κρείττονα* nicht auf einen besseren sittlichen Zustand (Bl., Thol., de W., Krtz., Khl., vgl. v. Sod., der sogar *ἔχεσθαι* in dem Sinne des Betreibens von etwas nimmt), auch nicht auf ein mit diesem verbundenes besseres Schicksal (so Lün., Küb. u. fast alle Neueren bis auf Hfm., der den Comparativ ganz vernachlässigt und *ἐχ. σωτ.* erklärt: was dem Bereich des Heils angehört).

der damit stets verbundenen Liebe hervorging (vgl. Hfm., v. Sod.), und zwar einer Liebe, die (ἧς attrahirt statt ἥν) sie bewiesen haben (ἐνεδείξασθε εἰς, wie II Kor 8 24) gegen den Namen Gottes (τὸ ὄνομα αὐτοῦ) in ihrer früheren und noch fortdauernden Dienstleistung an den Heiligen (διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες), wo und wie dieselben, Auswärtige oder Gemeindegenossen, ihrer bedurften. Denn eben weil die Gläubigen als Heilige (3 1) d. h. in besonderem Sinne Gott zum Eigenthum Geweihte (2 11), den Namen Gottes tragen als dessen, dem sie angehören, beweist jede ihnen erwiesene Dienstleistung die Liebe zu dem Namen, den sie tragen *).

6 11f. sagt nun, warum er dennoch also geredet (9), als wäre bei ihnen der furchtbare Fall (4—8) möglich. Es verlangt ihn danach (ἐπιθυμοῦμεν δέ, vgl. Lk 22 15), dass nicht bloss Einer und der Andere, von denen er es voraussetzen darf, sondern ein jeder von ihnen (ἕκαστον ὑμῶν), also auch die, welche er bereits ernstlich gefährdet sieht, denselben Eifer, den sie im Dienen bewiesen haben (10), auch beweisen sollen (τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδήν, vgl. II Kor 8 16) in der Richtung, nach welcher hin sichtlich die Hauptgefahr für die Leser lag: πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος. Es handelte sich nämlich darum, unter den Anfechtungen der Gegenwart die Hoffnung festzuhalten (3 6. 14), die aber nur ist, was sie sein soll, wenn ihr eine volle Ueberzeugungsgewissheit (vgl. I Th 1 5 und dazu das πληροφορεῖσθαι Röm 4 21) bei-

*) Nicht für die Entscheidung über ihr Endschicksal (vgl. noch Lün.) appellirt der Verf. an die Gerechtigkeit Gottes, die man nicht dahin abschwächen darf, dass er nicht Unrecht thun (Hfm.) oder seinem Wesen konsequent bleiben werde (de W., Moll nach Joh 1 9), oder gar von einer Ungerechtigkeit seiner Gnadenordnung gegenüber (Khl.) nehmen. Das καί vor τ. ἀγάπ. ist nicht epexegetisch, da ja die Liebe kein Thun ist (gegen Krtz., Keil, Khl.), und das ἔργον geht nicht auf ihre Standhaftigkeit (Lün. nach Grot. u. Aelteren). Die besonders durch Koestlin, Ritschl, Wieseler aufgekommene, auch von Hfm., Krtz. u. A. vertretene Ansicht, dass sich dies auf die Kollekte für Jerusalem beziehe (Röm 15 25), ist schon darum gänzlich unhaltbar, weil im Zusammenhange unmöglich eine solche einzelne Beweisung der Wohlthätigkeit gemeint sein kann. Dass aber weder Paulus (vgl. I Kor 16 15) noch unser Verf. (vgl. 13 24) die Glieder der Gemeinde in Jerusalem als die Heiligen κατ' ἐξοχήν betrachtet haben kann, erhellt gerade aus der religiösen Bedeutung, die hier dieser Dienstleistung beigelegt wird, am deutlichsten; denn von „dem von dort ausgegangenen Gotteswerk" (Hfm.) ist eben nicht die Rede. Vgl. die energische Zurückweisung bei v. Sod. Das του κοπου vor της αγαπης (Rcpt. nach KL) ist ein Zusatz aus I Th 1 3.

wohnt d. h. wenn sie keinem Schwanken oder Mattwerden ausgesetzt ist. Freilich gilt es, diesen Eifer zu beweisen bis zuletzt (*ἄχρι τέλους*, vgl. 3 14), und das kann nur geschehen, wenn die ernste Warnung, die 4—8 enthält, sie antreibt, es an nichts fehlen zu lassen, das ihrerseits nöthig ist, damit das 1—3 in Aussicht genommene Ziel erreicht werde *). — 6 12 *ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε*) Der allgemeine Begriff der Trägheit bestimmt sich kontextgemäss zur Ermattung der Hoffnung (v. Sod.), welche nur dadurch ausgeschlossen werden kann, dass man immer neuen Eifer beweist im Festhalten einer vollgewissen, d. h. eben nicht ermattenden Hoffnung. Denn dass es sich darum handelt, zeigt zweifellos der Gegensatz: *μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρ. τ. ἐπαγγ.* Wenn sie vielmehr (*δέ*, wie 4 15) Nachahmer solcher werden sollen (*μιμηταί*, wie I Kor 4 16. 11 1), die, was sie sind, durch ihren Glauben und ihre Ausdauer (*μακροθυμία*, wie Jak 5 10, vgl. Jes 57 15) sind, so ist klar, dass sie dieselben eben in dem Vertrauen auf die Erfüllung der göttlichen Verheissung und in der Ausdauer solchen Vertrauens gegenüber dem scheinbaren Verzug derselben nachahmen sollen, da beides zusammen erst die Hoffnung zu einer nie ermattenden, ihrer selbst vollgewissen macht. Damit aber werden sie Nachahmer *τῶν κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας*. Gemeint sind die alten Gottesverheissungen (vgl. Röm 9 4. II Kor 1 20), die von Abraham her dem Volk der Verheissung gegeben sind und deren Erfüllung die Sendung des Messias ermöglichen soll. Da nun der Besitz des Verheissenen (vgl. Gal 3 14), in den sie bei der Erfüllung gelangen, den Gläubigen fest bestimmt und zugesprochen ist, so können sie direkt als solche bezeichnet werden, denen der Eintritt in diesen Besitz unmittelbar bevorsteht (*κληρ.*, wie 1 14). Das gilt aber von den Gläubigen des alten Bundes gradeso wie von den Gläubigen des neuen (vgl. Del., Krtz., Moll), da beiden die Erlangung des ihnen be-

---

*) Das *ἄχρι τέλους* gehört zum Verbum und nicht zu dem artikulirten Substantiv *πληροφορίαν* (Lün., v. Sod.), das, eben weil es nicht den Verbalbegriff der Völligmachung (Syr., Vulg., Theoph., Grot. u. noch Bl., de W.) ausdrückt, sondern eine Eigenschaft, garnicht im Stande ist, einen präpositionellen Zusatz zu tragen, geschweige denn dass es zu *ἐλπ.* gehören könnte (Küb.). Dennoch handelt es sich natürlich nicht darum, den 10 bewiesenen Eifer bis zu Ende zu beweisen, so dass *πρὸς τ. πληρ. τ. ἐλπ.* nur eine Näherbestimmung wäre (Patr., Grot.), während es doch das eigentliche Hauptmoment ist. Der Gen. *τ. ἐλπίδος* ist ein einfacher Gen. der Angehörigkeit; denn nicht über den Gegenstand der Christenhoffnung sollen sie voll gewiss werden (Lün., Keil, Hltzh.), sondern in ihrer (subjektiven) Hoffnung.

stimmten Besitzes zur selben Zeit (bei der Parusie) bevorsteht *).

6 13—20. Der Grund solcher Zuversicht. — τῷ γὰρ Ἀβραάμ) begründet, wie der Verf. solchen Eifer in der Festhaltung der Hoffnung, durch welchen sie Nachahmer der κληρονομοῦντες werden, erwarten kann (11f.). Dabei aber kommt Abraham nicht als Vorbild des Glaubens, sondern als erster Empfänger der Verheissung in Betracht, dem Gott dieselbe durch einen Eidschwur versiegelt hat (vgl. Wörn.). Das ἐπαγγειλάμενος kann in Anknüpfung an die ἐπαγγελίαι 12 nur auf alle Verheissungen gehen, die Abraham von Gen 12 7 an empfangen hatte und in welche der Verf. bereits die Verheissung der jenseitigen Heilsvollendung eingeschlossen denkt (11 9f.) **). — ἐπεὶ κατ' οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὀμόσαι) da er bei keinem und zwar, wie die gesperrte Stellung mit Nachdruck hervorhebt, bei keinem an Stellung und Bedeutung

---

*) Das νωθροί geht nicht auf jede Erschlaffung im Christenleben überhaupt (Hfm., Keil, Küb., Khl.), geschweige denn dass damit der 11 ausgesprochene Tadel zurückgenommen wird (gegen Krtz.), da dort nur von ihrer Trägheit im Hören die Rede war, die ja eben durch den 1—3 provozirten Entschluss gehoben werden soll, damit durch die Belehrungen über das melchisedekische Priesterthum Christi ihre Hoffnung neugestärkt und dieselbe gegen jede Ermattung gesichert werde. Es ist willkürlich, das καὶ vor μακροθ.: und zwar zu übersetzen (Lün.) oder den Ausdruck als Hendiadys zu nehmen (v. Sod.: ausdauernder Glauben); aber ebenso die μακροθ. auf alles christliche Streben (Krtz.) oder die ausharrende Geduld überhaupt (Khl.) zu beziehen. Das κληρ. bezeichnet nicht bloss einen idealen Hoffnungsbesitz (Bl. nach Schulz); und steht nicht speziell vom Erbbesitz (Lün.). Durchaus willkürlich ist die Beschränkung der κληρ. auf die Patriarchen (Bl., Thol., de W. nach Grot. u. Aelteren) oder die Mitchristen (Lün., Hfm., Keil, Hltzh., Küb.).

**) Die gangbare Vorstellung, dass hier Abraham nur als ein Beispiel angeführt werde, wie ausdauernder Glaube zur Erlangung der Verheissungen führt (Lün., Moll, Krtz., Keil, v. Sod.), hat nothwendig die Aelteren zu der Annahme gebracht, dass bei den κληρονομοῦντες 12 an die Patriarchen und an Abraham insbesondere gedacht sei. So falsch wie diese, ist auch jene, nach welcher dann das eigentlich begründende Moment erst in 15 läge, weshalb man denn meist auch das ἐπαγγ. speziell auf die durch den Eidschwur besiegelte Verheissung bezieht (Del., Krtz., Möller, Keil, v. Sod.), wodurch der Zusammenhang mit 12 abgerissen wird. Richtig hat Hfm. erkannt, dass 13—20 einen zusammenhängenden Abschnitt bildet, der das Vorige begründet, und zwar allerdings zunächst weshalb er begehren kann, dass sie mit voller Ueberzeugung an der Hoffnung festhalten, aber im weiteren Sinne Alles, was er von 9 an als gute Zuversicht in Betreff der Leser ausgesprochen hat. Das οὐδενός mit Hfm. neutrisch zu nehmen, ist gar kein Grund, da man doch zunächst im Eidschwur eine Person zum Zeugen anruft.

Höheren (vgl. Mt 11 11) zu schwören vermochte (ἔχειν c. Inf., wie Lk 12 4. 14 14). — ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ) vgl. Gen 22 16: κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος. Darauf also kommt es dem Verf. an, dass Gott dem ersten Empfänger der Verheissungen, um deren Festhalten in ausdauerndem Glauben es sich handelt, nachdem er diese Verheissungen gegeben, einen Eidschwur hinzugethan hat. Nun bezieht sich dieser nach 14 (λέγων) allerdings auf die spezielle Verheissung einer grossen Nachkommenschaft (Gen 22 17); aber offenbar betrachtet der Verf. diese als die Grundlage aller übrigen Verheissungen, die sich erst an dem von ihm stammenden Volk der Heilsgeschichte erfüllen konnten, und mit ihr durch den Eidschwur auch alle übrigen als versiegelt *). — 6 15. καὶ οὕτως μακροθυμήσας) Das οὕτως (also, unter diesen Umständen, vgl. Röm 5 12) weist auf den eben erörterten Umstand zurück, nämlich die Versiegelung der Verheissung durch einen Eidschwur; und da dieser eben bestimmend war für das μακροθυμεῖν (vgl. Jak 5 7f.) Abrahams, so wird es auch, und zwar ausschliesslich, zu diesem gehören (Thol., Hfm., Keil). Ausdrücklich sagt das Part. Aor., dass erst, nachdem er auf jenen Eidschwur hin Lebenslang Ausdauer bewiesen hatte, er das Verheissene (ἐπαγγ., wie 12) erlangte (επιτυγχ., wie Röm 11 7. Jak 4 2), wobei nur an das Erwachsen eines grossen Volkes aus seiner Nachkommenschaft (Hfm.) gedacht sein kann **). — 6 16 be-

---

*) Die wenig umfangreiche Stelle scheint aus dem Gedächtniss citirt, da der Verf. statt des wenigstens in unseren besten Codd. stehenden ἦ μήν (das die Rcpt. nach K restituirt hat) das ungriechische εἰ μήν setzt, wodurch sonst die LXX häufig die hebr. Schwurpartikel wiedergeben, und σε aus Gen 17 2 statt τὸ σπέρμα σου. Denn dass diese Aenderung absichtlich vorgenommen sei, um die Weissagung zu concentriren (Del.), um sie auf die geistliche Nachkommenschaft (Bhm.) zu beziehen oder weil es ihm hier ausschliesslich auf die Person Abraham's ankam (Lün., Keil nach Bl., de W.), ist doch alles gleich unwahrscheinlich. Vgl. Hfm. Durch die Verbindung des Verb. finit. mit dem Part. geben die LXX die hebr. Verstärkung des Verbalbegriffs durch den Inf. abs. wieder.

**) Nur die falsche Auffassung von 6 13ff. als eines Beispiels hat es veranlasst, dass man κ. οὕτως mit ἐπέτ. τ. ἐπαγγ. (Bl., de W., Lün., Moll) oder nur zugleich mit dem Part. (Del., v. Sod.) verknüpfte. Allein seine Verheissung hätte Gott doch auch ohne Schwur erfüllt; nur das μακροθ. konnte durch denselben bewirkt werden. Das Part. Aor. kann, sowenig wie 13, durch: indem (Del., Krtz., Keil, Küb.) oder: weil (de W., Lün.) aufgelöst werden. Natürlich bezeichnet das επετ. nicht den Empfang der Verheissung als solcher (Bl., Schulz), oder die Verbürgung derselben durch den Eidschwur (Möller). Weder die Geburt Isaaks, noch die seiner Söhne (so gew.) war die Erfüllung der Verheissung, und der Gedanke an geistliche Nachkommenschaft (Thol.,

gründet nur das οὕτως, worauf in 15 der Nachdruck liegt. Dass Abraham das Verheissene erlangte auf Grund seiner durch den göttlichen Eidschwur motivirten Ausdauer, begründet der Verf. durch den Hinweis auf die Bedeutung, die bei Menschen der Eid hat: ἄνθρωποι γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσιν. Diese Thatsache war schon bei dem Ausdruck in 13 vorausgesetzt; denn der Grössere, bei dem Menschen schwören, ist natürlich Gott. Eben darum aber kommt es hier nicht sowohl auf sie an, als auf die damit verbundene: καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος. Das durch die gesperrte Stellung noch stärker betonte πάσης sagt, dass mit dem Eidschwur jedwede Widerrede (vgl. 7 7) ein Ende hat (πέρας, wie Ps 119 96); und dass dies durch ihn ausdrücklich beabsichtigt ist, zeigt das εἰς βεβ., welches besagt, dass durch den Ausschluss jeder Widerrede die beschworene Aussage bekräftigt werde (βεβ., wie Phl 1 7). Hat Gott also durch seinen Eidschwur seine Verheissung in einer Weise bekräftigt, welche schon bei Menschen jeder Widerrede ein Ende macht, so begreift sich, wie Abraham auf Grund desselben eine Ausdauer beweisen konnte, welche ihm die Erlangung des Verheissenen verschaffte *). Bem. die nachdrucksvolle Stellung von ὁ ὅρκος am Schlusse.

Del., Keil) liegt hier ganz fern. Dass er diese Erfüllung nicht mehr erlebte, ist ganz gleichgiltig, da die Theilnahme der Erzväter an den Geschicken ihrer Nachkommen auch im Scheol ein dem NT ganz geläufiger Gedanke ist. Von einem Widerspruch mit 11 13. 39 kann gar keine Rede sein, da es sich hier nicht, auch nicht zugleich (vgl. Lün.), um die Erfüllung der Abrahamitischen Verheissung handelt, in welcher der Verf. die Verheissung der Endvollendung eingeschlossen sieht (vgl. zu 13), sondern um die Erfüllung jener einzelnen, dem Abraham mit einem Eidschwur versiegelten Verheissung, die freilich die Grundlage und Bürgschaft aller anderen ist.

*) Der Vers kann nicht 13 begründen (Lün.), nachdem 15 bereits von den Folgen des göttlichen Eidschwurs geredet war. Jeden Zusammenhang zerreisst v. Sod., indem er 16 als Einleitung zum Folgenden fasst, wo der Verf. bereits zu seinem Melchisedekthema zurückleiten soll. Die Art, wie Hfm. (vgl. Keil, Küb.) durch die erste Vershälfte 13, durch die zweite 15 begründet sein lässt, trägt den Gedanken ein, dass Abraham „keinem Zweifel Raum gegeben und nichts darüber hinaus begehrt hat". Denn Zweifel heisst eben ἀντιλογία nicht (gegen Grot.), und die im Klassischen und Hellenistischen geläufige Bedeutung: Streit, Rechtstreit (Theoph. u. d. meisten Aelteren) liegt dem Kontext ganz fern. Das εἰς βεβ. gehört natürlich weder zu ὅρκος (Paulus nach Aelteren) noch zu πέρας (Bhm., Bl., Küb.), sondern zum ganzen Satze. Dass das in der Rcpt. nach CKL eingeschobene μεν ganz unpassend ist (gegen Hfm.), zeigt die Thatsache, dass ja das Verhalten Gottes keinen Gegensatz bildet, sondern, wie 17 ausführt, sich gerade darnach normirt hat. Der Satz setzt übrigens voraus, dass der Eid auch unter Christen noch unbeanstandete Sitte war (gegen Küb.).

6 17f. ἐν ᾧ) geht, wie alle Neueren erkennen, auf den ganzen vorigen Satz, denn auf Grund dessen (ἐν, wie 3 15), dass Menschen auf die dort geschilderte Weise sich der widerspruchslosen Gewissheit einer Aussage versichern, hat Gott sein Verhalten eingerichtet, da er noch viel reichlicher (*περισσότερον*, Neutr. adj. statt des Adv., vgl. 2 1), als es ohne eine solche Maassnahme der Fall sein konnte, zeigen wollte (*βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδεῖξαι*, vgl. Act 18 28) den Erben der Verheissung (*τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας*) die Unwandelbarkeit seines Rathschlusses. Das substantivirte Adjectiv (*τὸ ἀμετάθετον*, vgl. III Mak 5 1. 12) statt des Subst. abstr. hebt die Eigenschaft seines Rathschlusses (*τῆς βουλῆς αὐτοῦ*, wie Act 4 28. 13 36) noch stärker hervor. Da der ganze von der Bedeutung des göttlichen Eidschwurs handelnde Abschnitt von Abraham als dem Empfänger der Verheissung (13) ausging, können die Erben der Verheissung nur seine (leiblichen) Nachkommen sein, welche dieselbe von ihm als Erbtheil überkommen haben. Es handelt sich aber hier nicht, wie in dem *κληρονομούντων τὰς ἐπαγγ.* 12 um die Besitznahme des Verheissenen, sondern um den idealen Hoffnungsbesitz, der kraft der Abstammung von dem ersten Verheissungsempfänger seinen Nachkommen zukommt, weshalb es sich auch nicht um die einzelne, von Abraham bereits erlangte Verheissung (15) handelt, sondern um die damit gegebene Heilsverheissung überhaupt (vgl. d. Anm. zu 15). Aber nicht, dass Gott den Erben der Verheissung seinen Rathschluss unwandelbar gewiss machen wollte, sondern die Art, wie er es that, bestimmte sich auf Grund der 16 dargelegten Menschensitte dahin, dass er als Vermittler eintrat mit einem Eide (*ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ*). Das intransitive *μεσιτεύειν* (*ἅπ. λεγ.*) bezeichnet, dass er als der Zeuge, bei dem er schwor (Gen 31 50), in die Mitte trat zwischen sich selbst, den Verheissenden, und die Erben der Verheissung. So ward der dem Abraham geleistete Schwur, der die Grundlage aller Heilsverheissung bildete, den Erben der Verheissung die Bürgschaft für die Erfüllung derselben, worauf der Verf. von 13 an hinauswollte, als er mit Verweisung auf ihn begründete, weshalb er von seinen Lesern, die ja als Abrahamskinder Erben der Verheissung sind, ein Festhalten an der Christenhoffnung erwarten konnte (11f.), auf dem seine Zuversicht in Betreff ihrer ruhte (9f.) *). — 6 18. ἵνα) die schon

---

*) Das ἐν ᾧ geht nicht auf ὅρκος (Vlg. Prim.) und ist nicht mit dem Partizipialsatz (Hfm., Hltzh. nach Aelteren), nicht einmal zugleich mit ihm (Del., Keil) zu verbinden, sondern mit dem Hauptsatz allein. Ganz willkürlich ist es, die Erben der Verheissung auf die ATlichen

im Partizipialsatz angedeutete Absicht Gottes wird noch einmal mit direkter Beziehung auf die Leser entwickelt. Als Mittel bediente er sich zweier (*δύο*, indeclin., wie immer im NT) Thatsachen (*πραγμάτων*, vgl. Lk 1 1), die ihrer Natur nach unwandelbar sind (*ἀμεταθέτων*, mit Anspielung auf *τὸ ἀμετάθετον* 17), in denen Gott unmöglich gelogen haben kann (*ἐν οἷς ἀδύνατον* — wie 4 — *ψεύσασθαι*, wie Act 5 4) seinem (wahrhaftigen) Wesen nach (*θεόν*, daher ohne Art.). Die eine Thatsache ist, dass er Abraham die Verheissung gegeben hat (*ἐπαγγειλάμενος* 13), und die andere, dass er das, womit die Erfüllung der Verheissung beginnen sollte, und damit alles andere, durch einen Eid bekräftigt hat. Die Absicht Gottes aber ging darauf, dass wir eine starke (*ἰσχυράν*, wie 5 7) Ermunterung haben sollten (*παράκλησιν ἔχωμεν*). Die aber, denen diese Absicht Gottes galt, werden durch das artikulirte Partizip, wie 4 3, charakterisirt als die, welche sich dazu geflüchtet haben (*οἱ καταφυγόντες*, vgl. Act 14 6), an der uns vorliegenden Hoffnung festzuhalten (*κρατῆσαι*, wie 4 14). Das Bild setzt einfach voraus, dass die Gläubigen sich vom Verderben bedroht sehen und sich, da ihnen in Christo die Hoffnung einer Errettung eröffnet ist (2 3), an die ihnen damit vor Augen liegende (*τῆς προκειμένης*, vgl. II Kor 8 12. Jud 7) Hoffnung anklammern. Dieser Zusatz zeigt unzweifelhaft, dass an die res sperata, das Hoffnungsgut (vgl. Röm 8 24), gedacht ist, in dessen Besitz wir für immer vor dem Verderben geborgen sind *).

Frommen (Thol. nach Calv.) oder auf die NTlichen Gläubigen (Lün., Hfm.) zu beschränken, und das *μεσιτ.* nur auf Abr. selbst zu beziehen (Lün.). Die Beziehung des hier gemeinten Eidschwurs auf den, mit welchem Gott nach 7 20f. den messianischen Hohepriester einsetzte (Del., Hfm., v. Sod. u., wie es scheint, Hltzh. nach Aelteren), ist undurchführbar, weil troz der wiederholten Anspielungen an Ps 110 4 (5 6. 10) von jener Einführung desselben noch nichts angedeutet war und daher die Leser diese Beziehung nicht verstehen konnten. Wenn v. Sod. sagt, dass die Melchisedekverheissung den Lesern als eine beschworene bekannt war, so folgt daraus nicht, dass sie ohne jede Hindeutung darauf hier an dieselbe denken konnten. Sie widerspricht aber auch der Art, wie das Verfahren Gottes in der Geschichte Abrahams 13ff. als Begründung des Vorigen eingeführt ist, und würde mindestens fordern, dass durch ein „auch“ die den Erben der Verheissung gegebene eidliche Versicherung von der dem Abraham gegebenen unterschieden wäre.

*) Wenn Hfm. gegen die richtige Fassung der *ἐπαγγ.* einwendet, dass eine bereits erfüllte Weissagung (vgl. 15) nicht erst durch den Eidschwur, sondern eben durch ihre Erfüllung uns gewiss werde, so übersieht er, dass die Verheissung einer grossen Nachkommenschaft für Abraham in diesem ganzen Zusammenhang ja eben nur als Be-

6 19. ἣν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς) Das den Profanschriftstellern ebenso gangbare, wie der Schrift sonst fremde Bild bestätigt nur die objektive Fassung von ἐλπίς; denn wie das Schiff in Gefahr ist, von den Wellen verschlungen zu werden, so ist die Seele in Gefahr, einst von dem Zorngericht Gottes in das ewige Verderben hinabgerissen zu werden. Nur solange die Gläubigen sich an das ihnen in Christo dargebotene Hoffnungsgut 18 anklammern, hat ihre Seele in demselben einen Halt und Schutz gegen jene Gefahr; denn die von Christo uns gebrachte σωτηρία ist eben die Errettung von jenem Verderben. Daher heisst jener Anker sicher und darum zuverlässig (ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν), weil, wie ein guter Anker nicht loslässt, das uns dargebotene Hoffnungsgut uns nicht genommen werden kann und darum die Errettung sicher verbürgt. Vollends bestätigt aber das καὶ εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος diese Fassung des ἀγκύραν. Denn wie die Zuverlässigkeit des Ankers wesentlich davon abhängt, wie der Meeresgrund beschaffen ist, in den er eingesenkt, so wird betont, dass dieser Anker in die Wohnstätte Gottes, d. h. in die Welt der Ewigkeit und Unveränderlichkeit hineinreicht, wo also von einem Losewerden des Ankers keine Rede sein kann. Dort aber in der Himmelswelt ist das uns vor Augen liegende Hoffnungsgut (18) sicher geborgen. Die Vorstellung, dass die über allen Himmeln

---

dingung der ihm gewordenen Heilsverheissung in Betracht kommt und darum der Eid, der sie bekräftigt hat, sich auf diese mit bezieht. Der ganze paränetische Zusammenhang verbietet, παράκλ. (Act 4 36. 13 15) im Sinne von Trost (Vulg., Luth., Calv. u. d. meisten Aelteren bis Ebr.) zu nehmen. Bl., Lün., Del., Hfm., Hltzh., Küb. wollen nach Oecum. οἱ καταφυγόντες absolut nehmen; allein dasselbe bedarf nothwendig einer näheren Bestimmung; denn „die Geborgenen" heisst es eben nicht, auch nicht, wenn man mit Hfm. ganz willkürlich aus dem Folgenden das Bild eines im Hafen geborgen vor Anker liegenden Schiffes einträgt. Das wäre höchstens ἀποφυγόντες (II Pt 2 18). Ganz haltlos denkt Hltzh. an die Flucht von der alttestamentlichen Kultusstätte. Dagegen bedarf παράκλησιν durchaus keiner Ergänzung, da es sich ja im ganzen Zusammenhang um eine Ermunterung zum Festhalten der Hoffnung handelt, was sich ohnehin aus dem folgenden κρατῆσαι von selbst ergänzt. Denn allerdings ist es keineswegs nothwendig, bei der richtigen Verbindung κρατῆσαι, abweichend von 4 14, im Sinne von Ergreifen (Lk 8 54) zu nehmen (vgl. Thol., de W., Krtz., Ew. u. A.) oder gar unmöglicher Weise von beidem (Krtz., Keil). Dass in τῆς προκειμ. ἐλπ. der objektive mit dem subjektiven Sinn der Hoffnung vermischt (Bl., de W., Thol., Küb.), oder die subjektive Hoffnung mit ihrem Inhalt zusammengedacht sei (Del.), ist ebenso unmöglich, wie es von der subjektiven Hoffnung an sich zu nehmen (Lün., v. Sod.). Der Art. vor θεου (Tisch., WH.txt. nach ℵACP) ist nach 17 konformirt.

liegende Wohnstätte Gottes (4 14) das Urbild des Allerheiligsten war, in dem Jehova innerhalb der Parocheth d. h. des Vorhangs thronte, der dasselbe vom Heiligthum schied (vgl. zu dem Ausdruck Ex 26 33. Lev 16 2. 12. 15), setzt der Verf. als den Lesern geläufig voraus und wendet sie an um des Folgenden willen, wo er sich äusserst geschickt den Rückweg bahnt zu der 5 10 unterbrochenen Erörterung über das Melchisedekpriesterthum Jesu *). — 6 20. *ὅπου*) statt des nie im NT vorkommenden *ὅποι* und daher schwerlich mit besonderer Signifizirung gebraucht (gegen Lün.), vgl. Mt 8 19. — *πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς*) Die Vorstellung des Vorläufers knüpft an die des *ἀρχηγός* 2 10 an, sofern er zuerst in das himmlische Heiligthum gelangt ist, in dem unser Hoffnungsziel liegt. In der Thatsache, dass der Mensch Jesus bereits dorthin gelangt ist, liegt für uns die Garantie, dass dort unser Hoffnungsgut aufgehoben ist, sofern er zu unserem Besten d. h. um uns dies Hoffnungsgut zu sichern, dort als Vorläufer hineinging. Inwiefern aber sein Eingehen uns zu statten kam, zeigt der Partizipialsatz: *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.* Es ist damit angedeutet, dass er als Hohepriester einging, welcher die in seinem Tode vollbrachte Sühne vor Gott zur Geltung brachte und uns so den Eingang zu Gott und die Erlangung des Hoffnungsgutes ermöglichte. Allein es ist zugleich gesagt, dass er durch sein Eingehen ein Hohepriester nach der Rangstellung Melchisedeks wurde (vgl. 5 10), als welcher er, was er ist, auf ewig ist (vgl. 5 6) **).

---

*) Unmöglich kann die subjektive Hoffnung der Anker der Seele sein (Lün., v. Sod.); denn nicht vor den Stürmen und Nöthen des irdischen Lebens, nicht einmal vor der Gefahr, am Glauben Schiffbruch zu leiden (Krtz.), soll derselbe schützen, sondern vor dem Verderben, von dem die Christen nach 18 sich bedroht sehen. Was aber die Seele vor diesem Verderben schützt, kann doch nicht eine seelische Kraft (v. Sod.) sein, überhaupt nicht irgend etwas in der Seele, sondern nur ausser ihr, wie doch auch der Anker das Schiff nicht vor dem Wogendrange schützt, wenn er noch im Schiffe liegt. Natürlich heisst auch nicht die Hoffnung *ἀσφ. κ. βεβ.* (Reuss nach Carpz.) und am wenigsten kann von ihr das *εἰσερχ.* ausgesagt werden (Bl. nach Bhm. u. Aelteren). Es ist doch nur ein völliges Verkennen des tertium comparationis, wenn man daran Anstoss nahm, dass der wirkliche Anker in den Meeresgrund hinab-, dieser in den Himmel hinaufgeht, und deshalb das Bild der Inkonzinnität beschuldigt hat (vgl. noch Lün., Keil). Lchm., Treg. haben nach ACDP die Form *ασφαλην*.

**) Die Präposition *ὑπέρ* gehört natürlich zum Verbum und nicht zu *πρόδρομος* (Thol., Ebr. nach Aelteren). Es ist nur eine Folge der falschen Beziehung der *ἐλπίς* auf die subjektive Hoffnung, wenn mit

Es beginnt nun erst die bereits 4 14—5 10 eingeleitete Erörterung über den melchisedekischen Charakter des messianischen Hohepriesters. Dieselbe geht aus von der Betrachtung des typischen Melchisedekbildes, wie es die Schrift zeichnet (7 1—10), und zeigt, wie mit der Einsetzung eines Priesters nach diesem Vorbilde eine wesentliche Aenderung der Priesterordnung eingetreten sei (7 11—17). Eine solche rechtfertigt sich aber nur, wenn das neue (messianische) Priesterthum zur Vollendung bringen konnte, was das alte nicht vollbracht hat (7 18—25), weshalb dasselbe auch nicht mehr im irdischen, sondern im himmlischen Heiligthum funktionirt (7 26—8 5), womit die Erörterung durch die Rückkehr zu 6 20 ausdrücklich abgeschlossen wird.

Kap. 7.

7 1—10. Das typische Melchisedekbild. — *οὗτος γὰρ Μελχισεδέκ*) will offenbar das *κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* 6 20 begründen, und der Verf. erinnert deshalb in den folgenden Appositionen zuerst daran, wer der in Ps 110 genannte Melchisedek war, indem er auf Gen 14 18 zurückgeht, wo er König von Salem (*βασιλεὺς Σαλήμ*) genannt wird und wo es ausdrücklich heisst: *ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*. Näher wird er mit Bezug auf die dortige Erzählung bezeichnet als der, welcher dem Abraham begegnete (*ὁ συναντήσας Ἀβραάμ*, vgl. Lk 9 37. 22 10. Act 10 25), als derselbe zurückkehrte von der Niederlage der Könige (*ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων*, vgl. Gen 14 17: *μετὰ τ. ὑποστρ. ἀπὸ τ. κοπ. — τῶν βασ.*); und ihn segnete (*καὶ εὐλογήσας αὐτόν* nach Gen 14 19) *). — 7 2. Wie 1 nur das priester-

---

gänzlicher Verkennung dieser Vorstellung v. Sod. sagt, dass die Hoffnung zunächst dem *πρόδρομος* nachfolgt, während er doch **unser** Vorläufer ist, also **wir** ihm dorthin nachfolgen. Müssig ist der Streit, ob das *κατὰ τ. τάξιν* (Del., Lün.) oder das *εἰς τ. αἰῶνα* (Bl., Wörn.) betont ist; weil nur dadurch, dass er jenes geworden, er dieses ist (vgl. Hfm., Keil), wie sofort eingehend erörtert wird (7 4. 8).

*) Ganz von der Erklärung unseres Textes ab liegt die Frage, ob unser Verf. bei dem alttestamentlichen Salem mit den Targumim und Josephus an Jerusalem oder mit eruditissimi unter den Hebräern bei Hieron. (ep. 126 ad Evagr.) an das 8 röm. Meilen südlich von Scythopolis gelegene Saleim (Salumias) gedacht habe, da durchaus nicht erhellt, ob er auf diese Frage überhaupt reflektirt hat. Die Ansicht der Ausleger über diese Frage, von denen die meisten mit

liche Thun des Melchisedek ausdrücklich erwähnt ist und nicht etwa seine Darbietung von Brot und Wein, so wird dem aus dem Schlusse von Gen 14 20 unmittelbar angeschlossen, welches Thun des Abraham demselben als „anerkennende Erwiderung" (Hfm.) entsprach: ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων (wörtlich nach den LXX) ἐμέρισεν (vgl. Röm 12 3. I Kor 7 17) Ἀβραάμ; denn wie einem Priester theilte er ihm auch einen Zehnten von Allem zu, was er bei jenem Siege erbeutet hatte. — Nachdem alles Bisherige nur thatsächlich referirt hat, was die Schrift von Melchisedek erzählt, reflektirt das Folgende darauf, was dies für die Hauptaussage über ihn (3) zu bedeuten hat. Insofern kann man sagen, es gehöre zum Prädikat (Del., Hfm.), oder vielmehr genauer, es motivire dasselbe. Weil er zuerst zwar (πρῶτον μέν, vgl. Jak 3 17), wenn er d. h. sein Name Melchisedek (1) verdolmetscht wird (ἑρμηνευόμενος, vgl. Joh 1 43), ein König von Gerechtigkeit ist (βασιλεὺς δικαιοσύνης) d. h. ein König, dessen Eigenschaft (Gen. qual.) Gerechtigkeit ist, darnach aber auch (ἔπειτα δὲ καί, vgl. Jak 3 17) βασιλεὺς Σαλήμ, was bedeutet (ὅ ἐστιν) Friedenskönig (βασιλεὺς εἰρήνης), so erscheint er als ein Priester in der Rangstellung eines Königs und zwar eines solchen Königs, dessen Königthum seiner Natur nach kein Ende hat. Nun war aber 1 8 bereits auf Grund von Ps 45 7 gezeigt, dass der König, dessen Scepter das Scepter der Gradheit ist d. h. aber der König der Gerechtigkeit ein ewiger König sei; und dass der grosse Friedenskönig ein ewiges Königreich habe, war den Lesern aus Jes 9 6f. bekannt genug. Schon darum kann also der Melchisedek der Schrift nur der Typus des Priesters sein, der zugleich die Herrscherstellung in einem ewigen Königreich hat d. h. des messianischen *). — 7 3. Nicht nur aber, was

---

den Kirchenvätern für jenes, Bl., Ew. nach Primas. für dieses entscheiden, ist dafür natürlich ganz gleichgültig, da für unseren Verf. immer nur die älteste Tradition in Betracht käme (vgl. Hfm.). Erasm., Luth., Calv. und die meisten Aelteren beginnen fälschlich mit βασιλ. bereits das Prädikat des Satzes, was wegen des 3 sich regelrecht anschliessenden Verbums sprachlich unmöglich ist. Lchm., Trg., WH. a. R. haben nach ℵABDEK ος συναντησ., was ein für unseren Verf. unmögliches, völlig unmotivirtes Anakoluth ergäbe. Die Lesart beruht auf einem alten Schreibfehler (Verdoppelung des σ) oder auf irriger Konform. nach dem folgenden εν ω und ist mit Recht schon von CLP in ο συναντησ. verbessert.

*) Diese offenbar vorbereitende Beziehung auf das μένει εἰς τὸ διηνεκές 3 wird von den Auslegern meist übersehen. Dass die Uebersetzung des Namens Melchisedek durch βασ. δικαιοσύνης statt δίκαιος (Joseph. Antiq. I, 10, 2) ihn als den Bringer der Gerechtigkeit be-

die Schrift von ihm aussagt, sondern auch, was sie nicht von ihm sagt, will beachtet sein. Denn er ist in ihrer Darstellung vater- und mutterlos (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ), sofern sie weder Vater noch Mutter von ihm nennt, wie deutlich aus dem damit verbundenen ἀγενεαλόγητος erhellt, das ja nicht einen bezeichnet, der keine Vorfahren hat, sondern einen, von dem kein Geschlechtsregister gegeben wird. Obwohl der Verf. auch diesen Zug nachher verwerthet, um die Andersartigkeit seines Priesterthums im Vergleich mit dem aaronitischen klarzustellen (16), so bereitet diese Aussage hier doch nur das μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν vor, sofern mit der Nennung der Eltern ja immer ein Anfang der Lebenstage gegeben wäre, den er durch sie genommen hat. Das damit verbundene μήτε ζωῆς τέλος ἔχων geht auf das Lebensende, von dem die Schrift nichts erzählt und nichts erzählen kann, da er kein Glied in einem menschlichen Stammbaum bildet, dem nach seinem Ende Nachkommen folgen, wie ihm Vorfahren vorangehen. Die subjektive Negation erklärt sich nur daraus, dass hierdurch eben die Hauptaussage motivirt werden soll; und dass es auch hier sich nicht darum handelt, ob der geschichtliche Melchisedek einen Lebensanfang oder ein Lebensende hatte, sondern wie die Schrift diese typische Melchisedekgestalt darstellt, von deren Lebensanfang und Lebensende sie nichts sagt, erhellt daraus, dass im Gegensatz zu dieser Aussage es nicht heisst, er sei gleichgewesen, sondern er sei gleichgemacht worden dem Sohne Gottes (ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, vgl. Epist. Jerem. 5. 71), von dem ja Kap. 1 gesagt war, dass er von Ewigkeit her gewesen (1 2f.) und in Ewigkeit bleibe (1 11f.). Eben weil er in der Schrift offenbar als ein Typus des Messias dargestellt wird, der in dem ewigen Gottessohne erschienen, bleibt er Priester (μένει ἱερεύς) εἰς τὸ διηνεκές, ein in der späteren Gräcität häufiger Ausdruck für die beständige Fortdauer. Vgl. Symm. Ps 48 15 statt des εἰς τὸν αἰῶνα der LXX, das hier durch das Synonymon aus 6 20 aufgenommen wird. Bleibt aber der Melchisedek der Schrift nach dem, was von ihm gesagt und nicht gesagt ist, ein Priester für beständig d. h. der Typus eines Priesters, der nie Priester zu sein aufhört, so ist in der That begründet, was das γάρ 1 begründen

---

zeichne (Lün. u. A.), ist offenbar unrichtig. Dass der Verf. βασ. Σαλ. nicht als Bezeichnung des Ortes seines Königthums, sondern als einen zweiten Personennamen gefasst habe (Bhm., Bl.) oder dass er Schalem mit Schalom verwechselt (de W., Lün., Krtz.), wird um so willkürlicher angenommen, da schon Philo den Namen ebenso deutet (leg. alleg. 3, 25).

wollte, dass Jesus, der ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα, ein Priester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ sei (6 20) *).

7 4ff. führt mit dem metabatischen δέ zu einem anderen Punkte über, der bei jenem Melchisedek in's Auge zu fassen ist (θεωρεῖτε δέ, vgl. Act 17 22), und zeigt, da die Thatsache, um die es sich dabei handelt, bereits 2f. erwähnt war, auf's Neue, dass dort ὁ συναντήσας—Ἀβρ. zum Subjekt gehörte und mit πρῶτον μέν die Erläuterung über den einen Theil des vom Subjekt Gesagten begann. Betrachtet aber soll jetzt werden, wie gross (πηλίκος, vgl. Gal 6 11) dieser sei (οὗτος, vgl. 1), welchem einen Zehnten Abraham gab (ᾧ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν), wie es Gen 14 20 heisst, nur dass hier noch ausdrücklich hinzugefügt wird, derselbe sei ἐκ τῶν ἀκροθινίων (ἅπ. λεγ. im NT) genommen gewesen, d. h. aus den auserlesensten Beutestücken, und dass, wie die gesperrte Stellung der Apposition sehr nachdrücklich betont, die ganze Bedeutung dessen, der ihm solche priesterliche Ehre

---

*) Völlig willkürlich beziehen Hfm., Wörn., Keil, Küb. nach Aelteren schon alle Aussagen des 3 nicht auf die Person, sondern auf das Priesterthum und die Amtszeit (troz des ζωῆς τέλος!) des Melch., von dem es doch sehr überflüssig war zu sagen, dass er in dem, was er in der biblischen Geschichte dem Abraham gegenüber sei, keinen Nachfolger gehabt habe, da dies durchaus selbstverständlich. Das μένει aber besagt nicht bloss, dass über das Ende seines Priesterthums nichts überliefert sei (Lün.), sondern was aus den Schriftaussagen über ihn folgt. Ganz verfehlt waren darum die Spekulationen des kirchlichen Alterthums, welche in Melchisedek einen Engel, eine Fleischwerdung des Sohnes oder des heil. Geistes oder μεγάλην τινὰ δύναμιν θεοῦ sahen, sowie die Neuerer, welche ihn wirklich nicht auf natürlichem Wege geboren und wie Henoch oder Elias in den Himmel entrückt glaubten (vgl. Nagel, Stud. u. Krit. 1849, 2). Vgl. selbst noch Bl. Allein verfehlt sind auch die Versuche der griech. Väter (vgl. selbst noch Bisp., Krtz.), das ἀπάτωρ, ἀμήτωρ und ἀγενεαλόγ. auch bei Christo nachzuweisen, da dieses nur das μήτε—μήτε vorbereitet und nur letzteres, geschweige denn alles von πρῶτον μέν an (Hfm., Krtz., Keil, v. Sod.), wie das sonst unverständliche δέ zeigt, durch ἀφωμοιωμ. κτλ. näher bestimmt wird, das sich natürlich nicht auf das Folgende bezieht (Grot.) und nicht auf die Vergleichung in Ps 110 geht (Luth. u. Aeltere), womit der Gedanke geradezu umgekehrt wird. Ebenso liegt es völlig fern zu fragen, in welchem Sinne denn das Priesterthum des Melchisedek fortdauere (vgl. Auberlen, Stud. u. Krit. 1857, 3, Wörn.), da überall nicht von Melchisedek als geschichtlicher Erscheinung, die Rede ist, sondern von dem typisch-weissagenden Melchisedekbilde der Schrift, welches ein beständig dauerndes Priesterthum vor Augen stellt, weil ein König der Gerechtigkeit und des Friedens (2) und einer, der nicht Eltern und Stammbaum, nicht Anfang und Ende hat (3), nur ein solches Priesterthum haben kann. Die Aussage aber auf Christum selbst zu beziehen (Keil nach Wieseler, vgl. auch Küb.), ist gänzlich wortwidrig.

erwies, durch ὁ πατριάρχης (Act 2 29. 7 8f.) hervorgehoben wird, weil die Grösse und Erhabenheit jenes Priesters dadurch eben in das hellste Licht gesetzt wird. Es handelt sich also um die Bedeutung, die dem Melchisedek aus der 2a erwähnten Thatsache erwächst, wie es sich 2f. um die Bedeutung handelte, die ihm aus dem von seiner Person Gesagten und Nichtgesagten erwuchs *). — 7 5f. καί) stellt der Thatsache, dass kein Geringerer als der Ahnherr der Nation, Abraham, dem Melchisedek den Zehnten gab, ihre Kehrseite gegenüber, wonach Melchisedek den Abraham bezehntete, also ein Recht ihm gegenüber beanspruchte, aus dem seine Bedeutung noch klarer erhellt. Dieselbe wird aber veranschaulicht an dem Gegensatz der gesetzlichen Zehntenerhebung, so dass hierdurch der Verf. erst auf die levitischen Priester zu sprechen kommt im Gegensatz zu ihm (οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευῒ τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες). Ohne Zweifel ist nämlich nur an diese gedacht, da ἱερατεία (Lk 1 9, vgl. Ex 29 9. Num 18 7) nun einmal nichts Anderes als den Priesterdienst bezeichnet. Dass nicht Aaron als der genannt ist, von dem das Priesterthum stammt, beweist auf's Neue, dass es sich nicht um die Erhabenheit des Melchisedek über das alttestamentliche Priesterthum handelt, sondern um die Bedeutung seiner Bezehntung Abrahams im Verhältniss zu der, mit welcher ein Theil der Nachkommen Abrahams ihren Brüdern gegenüber beauftragt war. Eben darum ist auch nicht von Levi die Rede, der ja selbst noch garnicht Priester war, sondern von den Söhnen Levi's d. h. den Gliedern eines der 12 Stämme (vgl. Hfm.), welche im Besitz des Priesterthums und damit des Zehntenrechts gedacht sind, so dass die Aaroniten es von ihnen her empfangen (λαμβ. ἐκ, wie Apk 5 7. Joh 1 16), wobei

---

*) Das καὶ nach ῳ (Tisch., WH. a. R. nach ℵACKLP) ist nach 2 konformirt. Wie unpassend es ist, zeigen die verschiedenen Versuche der Ausleger, dasselbe zu erklären. Zu Ἀβρ. kann es nicht gehören (Luth., Grot.), weil es nicht dabei steht, zu δεκάτην (Krtz.) nicht, weil ja kein Gegensatz vorliegt gegen irgend etwas Anderes, was er ihm gab oder geben konnte (dies auch gegen Lün.: dem sogar den Zehnten Abraham gab); und dass dies Geben seiner Grösse entsprach (Hfm.), kann nicht betont sein, da ja dieselbe erst dadurch erläutert werden soll. Dass das θεωρεῖτε nicht indikativisch (Beng.) zu nehmen ist, sondern imperativisch, erhellt daraus, dass das θεωρεῖν nicht das einfache Sehen, sondern das anschauende Betrachten bezeichnet. Dass τ. ακροθ. nicht bloss die Beute überhaupt bezeichnet (Luth. u. die Aelteren nach Vätern), haben alle Neueren seit Bl. anerkannt. Es handelt sich hier noch nicht um die Vorzüge des Melchisedek vor den levitischen Priestern (so gew., vgl. Lün., v. Sod., Küb.), wenn dieselben auch 5f. benutzt werden, um die Bedeutung der 2 erwähnten Thatsachen in's Licht zu stellen.

die Zugehörigkeit derselben zu ihnen durch gleiche Abstammung als selbstverständlich vorausgesetzt ist. Diese nun haben Auftrag (*ἐντολὴν ἔχουσιν*), zu bezehnten das Volk (*ἀποδεκατοῖν τὸν λαόν*) d. h. den Zehnten von ihm zu nehmen (vgl. I Sam 8 15. 17) *κατὰ τὸν νόμον*, d. h. in der vom Gesetz vorgeschriebenen Weise (Num 18 20—30)*). — *τοῦτ' ἔστιν*) vgl. 2 14, fügt die nähere Erklärung hinzu, dass es ihre Brüder, die Leviten, waren (*τοὺς ἀδελφοὺς αὐτῶν*), die sie bezehnteten. Hierin also muss das Moment liegen, um deswillen der Verf. die gesetzliche Zehntenerhebung mit der durch Melchisedek vollzogenen vergleicht; denn nicht als Zeichen des Höheren im Vergleich mit dem Niederen, sondern als priesterliche Prärogative kommt hier, wie 2. 4, die Zehntenerhebung in Betracht. Erst aus dem *καίπερ* (5 8) *ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ* (vgl. Gen 35 11) erhellt aber, wiefern der Verf. die Bedeutung der Zehntenerhebung durch Melchisedek an dem Gegenbilde der priesterlichen illustrieren kann. Er weist auf die Hoheit derer hin, welche sie als ihre Brüder zu bezehnten beauftragt waren. Obwohl diese als leibliche Nachkommen des Patriarchen 4 keiner derartigen Abgabe unterworfen schienen, hat das Gesetz den Priestern das Recht verliehen, sie zu bezehnten, woraus die hohe Bedeutung dieser priesterlichen Prärogative erhellt**). — 7 6. Ist also festgestellt,

---

*) Das *καὶ* kann nicht: „und zwar" sein (so seit Bl. die Meisten, vgl. dagegen Hfm.), da ja ein *μέν* unmittelbar folgt; aber auch es als „auch" zu nehmen (v. Sod.), ist nicht indizirt. Das *ἐκ τῶν υἱῶν Ἀ.* partitiv zu nehmen, ist einfach wortwidrig, sei es im Sinne von Bl., de W., Lün., Küb., Khl., auch v. Sod. (diejenigen von den Söhnen Levi's, welche das Priesteramt erhalten), bei welchem nothwendig der Art. vor *λαμβάνοντες* stehen müsste, sei es in dem von Hfm., der hinter *οἱ ἐκ τ. υ. Ἀ.* ein *ὄντες* ergänzt, wie auch Ebr., Hltzh. thun, die nur *ἐκ* im Sinne der Abstammung nehmen (vgl. Del., Möller). Nach Krtz. soll gar an die Leviten überhaupt gedacht sein. Das *κατὰ τὸν νόμον* aber kann sprachlich weder von *λαόν* abhängen (Hfm. nach Bhm. u. Aelteren), noch sachlich von *ἐντ. ἔχ.* (Bl., Lün., Krtz., Keil, Khl. u. A.), wobei es nothwendig *ἐν τῷ νόμῳ* heissen müsste, sondern nur von *ἀποδεκατοῖν*, wobei es steht (Del., Ew. u. d. Meisten). Es weist eben auf die gesetzliche Form der Zehntenerhebung hin, welche keine direkte, sondern eine indirekte war (Num 18 28), sofern sie den Zehnten von dem levitischen Volkszehnten empfingen, was genau der Art entspricht, wie sie als solche bezeichnet waren, die von den Leviten her den Priesterdienst, also auch den von ihnen erhobenen Zehnten, empfangen. Die Hinweisung auf eine spätere Uebung, wonach die Priester direkt den Zehnten erhoben (Bl., Del.), ist ganz ungehörig, da der Verf. überall nur und hier ausdrücklich auf das im Gesetz Verordnete Rücksicht nimmt.

**) Weder kann hervorgehoben sein, dass es etwas Absonderliches sei, wenn Brüder von Brüdern den Zehnten erheben (vgl. Lün., Hfm.,

dass schon die gesetzliche Zehntenerhebung der Priester eine hohe Prärogative war, so tritt nun in den Gegensatz dazu, wie es noch ein viel Grösseres war, wenn der, welcher doch nicht durch einen Stammbaum als aus ihnen stammend erwiesen wird, wie aus dem *ἀγενεαλόγητος* 3 erhellt, also diese gesetzliche Ordnung nicht einmal für sich anführen kann, nicht nur die leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern diesen selbst bezehntet hat. Die subjektive Negation (*μὴ γενεαλογούμενος, ἅπ. λεγ.*; doch vgl. I Chr 5 1) erklärt sich daraus, dass darauf reflektirt wird, wie er doch mindestens gleicher Abkunft mit ihnen (nämlich den Kindern Levi) sein müsste, wenn er eine analoge Prärogative wie sie erhalten sollte. Das Perf. *δέδεκάτωκεν Ἀβραάμ* weist nicht auf eine Thatsache der Vergangenheit an sich hin, sondern auf die in der Schrift vorliegende und darum das Verhältniss des Melchisedek zu Abraham dauernd feststellende (zu dem Simpl. *δεκατοῖν* vgl. Neh 10 38)*). — Dass es hier noch ausschliesslich auf die Bedeutung der Bezehntung Abrahams und nicht auf die Vergleichung mit den levitischen Priestern ankommt, erhellt auf's Neue daraus, dass ohne jede Beziehung auf die letzteren das folgende *καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν* auf das priesterliche Thun des Melchisedek zurückweist, welches Abraham mit seiner Zehntengabe erwiderte (1f.). Noch einmal nämlich wird dabei hervorgehoben, dass der von Melchisedek bezehntete Abraham nicht nur der Ahnherr des Volkes Gottes, sondern der Empfänger der Verheissungen (6 13f.) war, um dann zu betonen, wie hoch den Melchisedek die Thatsache erhebt, dass er diesen Verheissungsträger segnete. — 7 7. *χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας*) vgl. 6 16. Das metabatische *δέ* knüpft einen unwidersprechlichen Allgemeinsatz an, in dessen Licht diese Thatsache betrachtet sein will, denn

---

Del.), noch kann in dieser natürlichen Beziehung zum Volk ein Rechtstitel für sie liegen (v. Sod.). Daher kann auch der Satz mit *καίπερ* unmöglich bloss die Gleichstellung der Priester mit den Leviten (oder nach gew. Fassung: dem Volke) erläutern wollen, in welchem Falle ein *καί* (auch) nicht fehlen könnte, das Küb. einfach einschiebt („ebenfalls"), geschweige denn hervorheben, dass sie ihnen, obwohl Abrahamiden, doch als Brüder gleichstanden (Bhm., Bl.).

*) Das *ὁ δέ* für sich zu nehmen (Hfm., vgl. der Sache nach auch Lün., Krtz., Keil u. A.) oder gar durch *τὴν ἱερατείαν λαβών* zu ergänzen (Bhm. nach Aelteren), ist ganz willkürlich. Das *ἐξ αὐτῶν* geht nicht auf die Israeliten überhaupt (Schulz nach Aelteren) oder gar auf die *λαμβάνοντες* (Hfm., Keil) und zeigt, dass indirekt in 4 die Abkunft der Priester von ihnen enthalten ist. Darauf, dass das *δεδεκάτωκεν* ohne gesetzliche Bestimmung geschah (Del., Wörn.), ist durchaus nicht hingedeutet. Die Rcpt. hat den Art. vor *αβρααμ* nach AKLP, wie 10 vor *μελχ.* nach AEKLP.

wenn τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται, so ist der Priester, dessen Segnung Abraham mit seiner Zehntgabe erwiderte, sicher ein selbst über den Ahnherrn, der die Verheissungen hatte, erhabener *).

7 8ff. καὶ ὧδε μέν) geht auf den im Gesetz den Priestern gegebenen Auftrag (5) im Gegensatz zu dem von Melchisedek in der Schrift Gesagten (1f.), entspricht also dem localen ἐκεῖ wie Lk 17 21. 23. Jak 2 3 (vgl. Möller). Der Verf. kommt nämlich auf das levitische Zehntengesetz zurück, um zu zeigen, dass Melchisedek bei jenem Zehntenempfang so hoch über allen gesetzlichen Zehntenempfängern stand, wie nach 6f. über Abraham. Denn hier nehmen Zehnten (δεκάτας, von den verschiedenen Arten des Zehnten, vgl. πᾶσα δεκάτη Lev 27 30ff.) Menschen, die ihrer Natur nach sterben, wie das nachdrücklich betonte ἀποθνήσκοντες vor ἄνθρωποι λαμβάνουσιν sagt. Der Verf. kommt darauf, weil er die levitischen Priester nicht als solche charakterisirt hatte, die das Priesterthum besitzen, sondern als solche, die das Priesterthum von den Söhnen Levi's her empfangen, was ja voraussetzt, dass, sobald sie gestorben, immer wieder Andere von ihnen das Priesterthum empfangen müssen. — ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ) Dort aber empfängt einer Zehnten, von welchem bezeugt wird (vgl. Act 6 3. 10 22), natürlich in der Schrift (vgl. Röm 3 21), dass er lebt. Gedacht ist an das Zeugniss der Schrift, wie es 3 aufgefasst war (Calv., Grot., Beng., Del., Moll, Khl., Küb., v. Sod.); denn dort erscheint Melchisedek nicht als ein ἀποθνήσκων, der seine Rechte einem Anderen übertragen müsste; die Schrift, die von keinem Anfang und Ende seiner Tage weiss (gegen Hfm.), bezeugt von ihm nur, dass er lebt, womit natürlich über ein thatsächliches Fortleben des geschichtlichen Melchisedek auch hier nichts ausgesagt ist (gegen Bl.)**). — 7 9. καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν)

---

*) Bei der engen Beziehung, in welche durch das ᾧ καί 2 die Segnung und die Bezehntung Abrahams gesetzt sind, ist es ganz unnatürlich, hier mit Hfm., der die Begründung der Grösse Melchisedek's in fünf Stücke zertheilt, beide als zwei ganz gesonderte Thatsachen zu betrachten, deren heilsgeschichtliche Bedeutung in's Licht gestellt sei, und gar diese der gesetzlichen Ordnung, jene dem in Verheissung gefassten Heil gegenüberzustellen (vgl. Del.). Dass immer noch die 4 genannte Zehntenabgabe Abrahams der Hauptgesichtspunkt für die daraus abgeleitete Grösse Melchisedek's ist, also der Hinweis auf die priesterliche Segnung, welche sie hervorrief, dem Hauptgedanken untergeordnet, zeigt ja die Rückkehr zu diesem in 8—10.

**) Das ὧδε geht nicht auf das zeitlich Nähere im Gegensatz zu dem zeitlich Entfernteren (so gew., vgl. Hfm.), da keineswegs auf das

Die in der Profangräcität häufige, auch bei Philo, aber sonst nicht im NT sich findende Formel heisst: so zu sagen, gewissermaassen, und will andeuten, dass das zu Sagende nicht in strengem Sinne gilt. Es kommt dem Verf. eben nur darauf an, die letzte Konsequenz zu ziehen, welche zeigt, wie hoch Melchisedek nicht nur über Abraham, sondern über allen späteren Zehntenempfängern stand, sofern ja durch Abraham (δι' Ἀβραάμ) d. h. durch die Bezehntung Abrahams auch Levi (καὶ Λευείς) und mit ihm als Stammhaupt die ganze durch ihn repräsentirte Priesterschaft, die von ihm stammt, wie der Zusatz ὁ δεκάτας λαμβάνων zeigt, bezehntet ist und bleibt (δεδεκάτωται). Denn wie das ganze Volk aus der Lende Abrahams hervorging (5), so nach 10 natürlich auch Levi und seine Nachkommen. Dann aber war dieser damals noch in der Lende seines Vaters (ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν), weil Abraham, als ihm Melchisedek begegnete (ὅτε συνήντησεν αὐτῷ Μελχισεδέκ), noch keinen Sohn gezeugt hatte, also der Same, welchem seine gesammte Nachkommenschaft entspross, noch in ihm war. In diesem Sinne will es der Verf. verstanden wissen, dass in und mit Abraham gewissermaassen auch Levi bezehntet wurde, wodurch die Erhabenheit Melchisedek's über alle gesetzlichen Zehntenemptänger ebenso konstatirt ist, wie seine Erhabenheit über Abraham durch dessen Bezehntung (6)*).

7 11—17. Die Aenderung der Priesterordnung. — εἰ μὲν οὖν) Auch hier ist es, wie 2 14. 4 14 lediglich die im Hauptsatze besprochene Thatsache, dass der in der Weissagung verkündigte und in Jesu aufgetretene Priester nach der Ordnung Melchisedek's ein ganz andersartiger Priester sei als die levitischen, welche sich aus alle dem ergiebt, was 1—10 über

---

Fortbestehen des levitischen Zehntenempfanges reflektirt wird (Lün.). Bei dem μαρτυρ. kann an Ps 110 (Bl., Krtz., Wörn., Hltzh. nach Theodoret) unmöglich gedacht sein, auch nicht zugleich (Bhm., Riehm, Keil), da dort von Melchisedek überhaupt nichts bezeugt wird.

*) Das ὡς ἔπος εἰπεῖν heisst nicht: um es kurz zu sagen (Beng. nach Aelteren) und will weder den Gedanken mildern (Lün.), noch ihn als einen schwer in Worte zu fassenden bezeichnen (Hfm.). Uebrigens zeigt 10 auf's Klarste, dass sich dem Verf. der Gedanke 9 nicht durch die ganz willkürlichen Reflexionen Hfm.'s über den angeblich heilsgeschichtlichen Zusammenhang des melchisedekischen Priesterthums mit dem levitischen vermittelt. Gerade an diesem Schluss wird es auf's Neue klar, dass es sich in dem ganzen Abschnitt nicht um die Erhabenheit des melchisedekischen Priesterthums über das aaronitische, sondern lediglich um die Bedeutung der Zehnterhebung Melchisedek's von Abraham handelt, welche seine ganze Erhabenheit erweist.

das *κατὰ τὴν τάξιν Μελχ.* 6 20 gesagt war. Der Gedanke des Vordersatzes aber ist ein ganz neuer, der nur den Gesichtspunkt angiebt, unter welchem die im Nachsatz gestellte Frage nach dem Bedürfniss eines so andersartigen Priesterthums betrachtet sein will. Daher auch das *μέν*, welches andeutet, dass unter der hier zunächst aufgestellten Voraussetzung freilich ein solches kein Bedürfniss war, und welchem kein *δέ* folgen darf, weil in der Form des Bedingungssatzes schon angedeutet ist, dass dieser Fall eben nicht eingetreten, und in der Frageform des Nachsatzes, dass, da die thatsächlich eingetretene Aenderung des Priesterthums das Bedürfniss einer solchen voraussetzt, vielmehr der entgegengesetzte Fall stattgehabt hat. Es handelt sich nämlich darum, ob *τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν.* Eine Vollendung, die durch Vermittelung des levitischen (vgl. 5) Priesterthums (*ἱερωσύνη*, wie I Chr 29 22) zu Stande kommen sollte, kann der Natur der Sache nach nur eine solche sein, welche das religiöse Verhältniss des Israeliten zu Gott zu einem vollkommenen machte, indem es durch priesterliche Sühne ihn von der Schuldbefleckung reinigte und in den durch nichts mehr gestörten und getrübten Stand der Heiligkeit d. h. der Gottgeweihtheit versetzte. Dass die *τελείωσις* Christi 2 10. 5 9 eine andere ist, zeugt nicht von einer verschiedenen Bedeutung des Wortes, sondern liegt daran, dass der sündlose Gottessohn naturgemäss auf anderem Wege zu dieser Vollendung gelangen musste wie die schuldbefleckten Menschen *). Ehe nun der Verf. es ausspricht, dass unter dieser Voraussetzung die Aufstellung eines andersartigen Priesters kein Bedürfniss gewesen wäre und dadurch dieselbe als unmögliche darthut, schaltet er einen Begründungssatz ein, der sich bei der offenbaren Unterbrechung des Satzgefüges deutlich als Parenthese markirt: *ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται.* Das *νομοθετεῖν τινι* (Ex 24 12), nach echt griechischer Weise in's Passivum umgesetzt (vgl. Win. § 39, 1), bezeichnet, dass das Volk mit einem Gesetze versehen worden ist und zwar auf Grund (vgl. Ex 34 27. II Kor 13 1) des levitischen Priesterthums. Denn unmöglich konnte Gott einem sündhaften Volke ein Gesetz geben, das nothwendig vielfach von ihm übertreten werden musste, wenn

---

*) Unmöglich kann der Inhalt des Bedingungssatzes aus 5—10 (Lün., Keil), aus 6 20 (de W.) oder gar daraus, dass Melchisedek als Priester lebt (Hltzh.), gefolgert werden. Dass hier die *τελείωσις* mit der jenseitigen Vollendung nichts zu thun hat, liegt so klar vor Augen, dass alle Versuche, dieselbe doch irgendwie noch hineinzuziehen (vgl. Lün., Krtz., Küb.), nur beweisen, mit welchen Gewaltthaten man die verkehrte Auffassung dieses Begriffs durchsetzen muss.

er nicht zugleich durch das Priesterinstitut Vorsorge traf, dass diese Uebertretungen gesühnt werden konnten. Insofern beruhte die ganze Gesetzgebung auf dem levitischen Priesterthum, ohne dessen Voraussetzung sie undenkbar wäre, weil ja das Bundesverhältniss des Volkes zu Gott unmöglich war, wenn die unvermeidlichen Uebertretungen des Gesetzes dasselbe beständig störten und trübten. Nur so gefasst begründet dieser Satz wirklich die im Vordersatze liegende Voraussetzung, dass, wenn überhaupt Vollendung zu Stande gekommen wäre, dies durch Vermittelung des Priesterthums hätte geschehen müssen; denn wenn in jenem Sinne die Gesetzgebung auf dem Priesterthum beruhte, so war von vorn herein nicht eine Vollendung durch vollkommene Gesetzeserfüllung, sondern durch sühnende Vermittelung des Priesterthums in Aussicht genommen*). — *τίς ἔτι χρεία*) Vgl. 5 12. In dieser Frage liegt die Aussage, dass, wenn jenes wäre, kein Bedürfniss vorhanden gewesen wäre, *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα*. Betont ist das *κατὰ τ. τ. Μ.*, das eben an 6 20 und die ganze Erörterung darüber (1—10) anknüpft; aus dieser aber erhellt, dass ein Priester nach der Rangstellung Melchisedeks ein ganz andersartiger (*ἕτερος*, im Unterschiede von *ἄλλος*, besonders häufig bei Lk) ist, als die levitischen. Es wird nämlich ein solcher aufgestellt in der schon 5 6 angezogenen Stelle Ps 110 4, auf welche noch deutlich das parallele *καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι* hinweist. Die objektive Negation zeigt, dass nicht das Verb., sondern ausschliesslich das *κατὰ τ. τ. Ἀ.* negirt wird (vgl. Kühner § 513, 4). Es soll also ausdrücklich hervorgehoben werden, dass jener andersartige Priester, der für die messianische Zeit aufgestellt wird, durch *κατὰ τ. τ. Μ.* als ein nichtaaronitischer bezeichnet wird, während doch an sich auch ein Priester nach der Rangstellung Aarons als der Priester der messianischen Vollendungs-

---

*) Ganz wortwidrig ist die Erklärung, dass das Volk über das Priesterthum gesetzliche Unterweisung empfangen habe (Bl. nach Grot.); aber auch die gangbaren Erklärungen, dass das Priesterthum unauflöslich mit dem Gesetze, dessen Grundpfeiler es bilde, verbunden sei (Lün.), dass es für dasselbe maassgebend war (Hfm.), oder seine Voraussetzung bildete (Khl., Küb., v. Sod.), sind zu allgemein und unbestimmt, weshalb bei ihnen nicht evident wird, wie der Satz begründen kann, dass im Vordersatz die *τελείωσις* durch Vermittelung des levitischen Priesterthums erwartet wird. Ganz willkürlich denkt Hltzh. an die gesetzliche Verfassung „in Beziehung auf" das Priesterthum. Das *ἐπ' αὐτῆς* kann natürlich nicht mit Aelteren auf *τελείωσις* bezogen werden. Die Rcpt. hat nach K *επ αυτη* und *νενομοθετητο* (EKL) statt des Perf.

zeit, der immerhin alle früheren in einzigartiger Weise überragen mochte, aufgestellt werden konnte*). — 7 12 begründet die eben gestellte Frage durch einen Hinweis auf die bedeutungsschwere Folge einer Aenderung des Priesterthums, sofern eben darum eine solche sicher nicht eingetreten wäre, wenn nicht ein dringendes Bedürfniss dazu vorgelegen hätte. Denn wenn (scil. mit der Aufstellung eines solchen andersartigen nichtaaronitischen Priesters) das Priesterthum verändert wird (*μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης*), tritt nothwendig (*ἐξ ἀνάγκης*, vgl. dieselbe Formel subjektiv gewandt II Kor 9 7) auch (*καί*) Gesetzesänderung ein (*νόμου μετάθεσις γίνεται*). Der Grund davon liegt in der 11 hervorgehobenen Thatsache, dass das Gesetz auf dem Priesterthum beruht**).

7 13f. begründet ausschliesslich (gegen Lün., Del., Krtz. u. A.) die in 12 vorausgesetzte Aenderung des Priesterthums als eine thatsächliche, da die damit gegebene Aenderung des Gesetzes dort nur ein Nebengedanke war, der die 11 gestellte Frage erklären sollte und im Folgenden gar nicht weiter in Betracht gezogen wird. — *ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα*) weist deutlich auf 11 zurück, wo es mit Anspielung auf Ps 110 4 heisst, dass der messianische Priester als ein nichtaaronitischer bezeichnet werde. Der nun, mit Bezug auf welchen (*ἐπί* c. Acc., wie Mk 9 12f.) dieses dort gesagt wird, hat thatsächlich Antheil gehabt (vgl. 2 14) durch seine Abstammung an einem anderen Stamme (*φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν*). Das Perf. steht, weil das Resultat seines *μετέχειν* während seines irdischen Lebens auch noch bei dem in das himmlische Heiligthum Eingegangenen fortdauert. Dass es aber im Verhältniss

---

*) Dass das *ἀνίστασθαι* nicht medial (Bl., de W., Lün.), sondern passivisch zu fassen ist (vgl. Dtn 18 15. Act 13 32), ist nach 5 4 zweifellos. Das *ἀνίστασθαι* von *λέγεσθαι* abhängig zu machen (Luth. nach Aelteren), ergiebt eine ganz kontorte Konstruktion; und dass das Subj. im Parallelsatz nur *ἱερέα* sei (de W., Lün., Krtz.), ist eine ganz unbegründete Behauptung.

**) Bei dem offenbaren Rückweis auf die Parenthese in 11 kann weder an das Priestergesetz (Grot. u. A., vgl. noch Hltzh.), was eine reine Tautologie ergäbe, noch an das Ceremonialgesetz allein (Calv. u. A.) gedacht werden. Eine völlige Umkehrung des Gedankenverhältnisses ergiebt die ohnehin sprachlich unmögliche Annahme, dass die parenthetische Zwischenbemerkung in 11 selbst begründet werde (Lün., Wörner); und ganz fern liegt der dadurch noch nicht erweisbare Gedanke, dass auch das Gesetz *τελείωσις* nicht bewirkt habe (Krtz.). Das in diesem Sinne nur hier vorkommende *μετατίθεσθαι* bezeichnet natürlich nicht bloss die Uebertragung des Priesterthums auf einen Nichtaaroniden (Chrys., Grot., Beng.), wodurch die absichtsvolle Beziehung zu dem *μετάθεσις* (*ἅπ. λεγ.*) zerstört wird.

zu dem levitischen wirklich ein andersartiger (ἕτερος, wie 11) und nicht bloss irgend ein anderer der 12 Stämme (φυλή, vgl. Lk 22 30) war, erklärt der Relativsatz dadurch, dass es ein solcher war, von welchem her (ἀφ' ἧς) d. h. von welchem herstammend keiner dem Altar seine Sorgfalt gewidmet hat noch widmet, wie das Perf. hervorhebt (οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ). Es war also kein priesterlicher Stamm, der seine Glieder zum Altardienst verpflichtete. Zu προσέχειν τινί vgl. I Tim 4 13. — 7 14. πρόδηλον γάρ) bezeichnet das vor Augen Liegende und daher allen Kundbare (vgl. I Tim 5 24f.). — ὅτι ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν) Mit Nachdruck voran steht die Nennung der ἑτέρα φυλή (vgl. Apk 5 5). Das ἀνατέταλκεν ist gewählt mit Anspielung an die Weissagungen vom Zemach (vgl. bes. Zch 6 12), welche von dem Bilde des Aufsprossens eines Gewächses (vgl. Gen 19 25) ausgehen, das aber in seiner Anwendung auf menschliche Herkunft kaum noch mit dem Bewusstsein seiner Bildlichkeit gebraucht wird. Ausdrücklich wird hier Jesus als unser (erhöhter) Herr bezeichnet, der auch in seiner Erhöhung noch seinen Charakter als Spross aus Juda trägt (vgl. Apk 5 5). Vom Stamme Juda aber heisst es, dass in Bezug auf ihn (εἰς ἣν φυλήν) über Priester, die etwa aus ihm genommen werden sollten (περὶ ἱερέων), nicht das Geringste Moses geredet hat (οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν)*).

7 15ff. καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν) knüpft noch ein zweites Moment an, aus welchem noch viel reichlicher (περισσ., wie 6 17) ersichtlich ist (κατάδ., ἅπ. λεγ.), dass eine Aenderung des Priesterthums eingetreten ist, als es aus der 13f. erörterten Thatsache hervorging. Denn wie diese daran anknüpft, dass der messianische Priester 11 ein nichtaaronitischer genannt wird, so knüpft das Folgende schon im Wortlaut deutlich daran an, dass dort positiv von der Aufstellung eines andersartigen Priesters nach der Ordnung Melchisedeks geredet war. — εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος) wenn doch, wie es 11 hiess, nach der Aehnlichkeit Melchisedeks ein andersartiger Priester aufgestellt wird. Statt κατὰ τ. τάξιν Μελχ. heisst es hier κατὰ

---

*) AC (vgl. P.) haben 13 προσεσχεν statt des Perf., wie 6 ευλογησεν statt -κεν. Beide Male kann die Möglichkeit einer Konformation nach dem vorhergehenden Perf. bei dem Gewicht der Gegenzeugen nicht in Betracht kommen. Die Rcpt. hat 14 ουδεν περι ιερωσυνης (KL) statt περι ιερων ουδεν. Das ἀνατέλλειν hat mit dem Aufgehen der Gestirne (Theoph. u. Viele, vgl. noch v. Sod.) sicher nichts zu thun, da nichts auf ein Bild, wie Num 24 17. Jes 60 1. Mal 4 2 hindeutet.

τὴν ὁμοιότητα (4 15), weil es nicht mehr auf die Rangstellung Melchisedeks ankommt, sondern auf eine Wesensähnlichkeit mit ihm, welche für seine Erhebung zum Priester maassgebend war und aus der eben erhellt, dass nicht nur ein Priester anderen Stammes an die Stelle der levitischen getreten ist, sondern ein ganz andersartiger, bei dem, wie bei dem ἀγενεαλόγητος 3, von einem Beruhen seines Priesterthums in leiblicher Herkunft überall keine Rede sein kann *). — 7 16. ὅς) Der Relativsatz erklärt, worin die Andersartigkeit dieses Priesters und damit seine Aehnlichkeit mit Melchisedek beruht. Er ist nicht Priester geworden und ist es nicht (οὐ γέγονεν) nach der Norm eines fleischlichen Gebotes, wie die aaronitischen. Schon um dieses Gegensatzes willen kann ἐντολῆς σαρκίνης nur das Gebot bezeichnen, welches das Priesterthum von fleischlicher Abstammung abhängig macht und darum, weil es nur Fleischliches fordert, selbst fleischern ist. Das artikellose κατὰ νόμον kann nur in dem allgemeinen Sinne einer Norm (Röm 7 21. 23) für das ἱερεὺς γεγονέναι (vgl. de W., Lün., Moll) genommen werden, wie sie jene ἐντολὴ σαρκίνη gab. Dieser äusseren Norm, nach der nur geboten wäre, wie er es werden soll, tritt mit ἀλλὰ κατὰ δύναμιν gegenüber, dass er Priester geworden ist in Gemässheit einer ihn dazu befähigenden Kraft, also eines ihm innewohnenden Vermögens, wie es unauflösliches Leben verleiht. Dann aber ist ohne Frage Christo ein solches an sich inhärirend gedacht (Thol., Lün., Riehm), wie es eben nach 3 in dem typischen Melchisedekbilde der Schrift dargestellt wird und das Moment der ὁμοιότης Μελχ. 15 bildet.

---

*) Dadurch, dass der Verf. formell an das aus 14 nachklingende πρόδηλον anknüpft, nur ein anderes verstärkendes Compositum wählend, hat sich Ebr. verleiten lassen, hier einen Beweis zu finden, dass Jesus aus Juda stammte, was doch weder eines Beweises bedurfte, noch im Folgenden bewiesen wird. Das fehlende Subjekt („es“) kann nach der Art der Anknüpfung nur auf dasselbe zurückweisen, was durch 13f. bewiesen werden sollte, also nicht auf 13 selbst (v. Sod.), oder darauf, dass mit dem Wechsel des Priesterthums auch ein Wechsel des Gesetzes eingetreten sei (Bhm., Bl., de W., Lün., Keil, Küb., Khl. nach Oec.) oder gar auf die Nothwendigkeit seiner Abrogation (Krtz.), aber auch nicht darauf, dass das levitische Priesterthum nicht Mittel der Vollendung gewesen sei (Beng., Hfm., Del., vgl. Moll), da davon im Folgenden gar keine Rede ist. Wenn Chrys. u. Spätere hier den Unterschied des alt- und neutestamentlichen Priesterthums begründet fanden, so ist das wenigstens im Ausdruck schief, während ein solcher mit der thatsächlichen Aenderung allerdings nothwendig gegeben ist. Keineswegs will das κατὰ τ. ὁμοιότητα das κατὰ τὴν τάξιν erläutern (Lün. u. die Meisten), aber es knüpft auch schwerlich an ἀφωμ. 3 an (v. Sod.).

Nur dies unauflösliche Leben gab ihm das Vermögen, sich selbst im Kreuzestode zu opfern und dann doch, weil sein wahres Leben durch den leiblichen Tod nicht aufgelöst wurde, zu Gott zu gehen und vor seinem Angesicht in Ewigkeit priesterlich zu walten *). — 7 17. μαρτυρεῖται γάρ) denn er wird in der Psalmstelle (110 4) bezeugt (vgl. 8), welche nun mit ὅτι recitativum wörtlich nach den LXX angeführt wird **). Da dieselbe von einem ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα redet, wird durch dieses Zeugniss begründet, dass es eine Kraft unauflöslichen Lebens war, durch welche er Priester geworden ist, da ohne eine solche Niemand, am wenigsten aber der, welcher sich priesterlich selbst opferte, ein ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα werden konnte.

7 18—25. Der Grund für die Aenderung der Priesterordnung. — ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται) begründet den in der vorigen Ausführung liegenden Hauptgedanken, dass die 13—16 aufgewiesene und 17 noch einmal durch die Psalmstelle bestätigte Aenderung der Priesterordnung troz ihrer 11f. hervorgehobenen folgenschweren Bedeutung nothwendig geworden war. Eben darum wird durch die gesperrte Wortstellung mit grossem Nachdruck hervorgehoben, dass mit

---

*) Der Ausdruck σαρκινης (wofür die Rcpt. nach EK -κης schreibt) hat nur Schwierigkeit, wenn man hier ganz willkürlich den paulinischen Begriff von σάρξ und σάρκινος einträgt. Aber die Beziehung darauf, dass es mit Kleidung, Salbung, körperlicher Beschaffenheit, Alter, Verheirathung u. dgl. zu thun hat (Hfm., Keil), oder darauf, dass es nur sterbliche Menschen einsetzt (so Thdrt., Grot., Bl., de W., vgl. Küb.) und daher selbst hinfällig und vergänglich ist (Krtz., Möller nach Bhm. u. Aelteren), oder gar dass es nur für natürliche Menschen äusserliche Schranken und Vorbilder des Heils giebt (Ebr.), liegt auch dem Wortlaut ganz fern. Schon das Fehlen des Artikels macht es unmöglich, an das mosaische Gesetz zu denken, als ob dasselbe als ein νόμος τῶν ἐντολῶν bezeichnet werden sollte (Chrys., Calv., Beng., Bhm., Thol.); νόμος kann aber überhaupt nicht in der Bedeutung: Gesetz (Del., Hfm., Keil) genommen werden, was immer eine Tautologie mit ἐντολῆς ergiebt. Weder kann ἐντ. σαρκ. ein Gen. epexeg. zu νόμον sein, noch ζωῆς ἀκατ. zu δύναμιν (gegen Hfm.). Dass δυν. ζωῆς ἀκαταλ. nicht heissen kann: eine Kraft Leben mitzutheilen (Calv. u. Aelt.) oder: ein Vermögen ewig zu leben (Bl., Thol., Lün., Krtz.), versteht sich von selbst. Dann aber kann auch die ζωὴ ἀκατάλυτος nicht erst das Leben sein, das mit der Auferstehung beginnt (Del., Hfm., Moll, Möller, Krtz., Keil). Allerdings ist er erst durch die Auferstehung und Erhöhung ein Priester κατὰ τὴν τάξιν M. geworden (Hfm.), da ja dazu die königliche Rangstellung gehört und ein ewiges Walten (2f.), aber er ist es eben nur geworden in Kraft des unauflöslichen Lebens, das er κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχ. 15 ursprünglich besass.

**) CKL haben μαρτυρει statt des Passiv. Bl., Bisp. u. A. ergänzen falsch: es wird bezeugt.

dieser Aenderung allerdings eintritt, was den Hebräern, die bisher treu an dem Gesetze Gottes festgehalten hatten, so schwer begreiflich war (vgl. zu 5 12), und was hier zum ersten Male ganz rückhaltlos ausgesprochen wird, eine Ausserkraftsetzung (*ἀθέτησις, ἅπ. λεγ.* von *ἀθετεῖν* Gal 3 15) eines göttlichen Gebotes, womit natürlich die levitische Priesterordnung (16) gemeint ist. Allein indem dasselbe durch das nachdrücklich vorangestellte *προαγούσης* (vgl. I Tim 1 18. 5 24) vor *ἐντολῆς* als ein vorgängiges charakterisirt wird, liegt darin bereits angedeutet, wie es von vorn herein in seiner Bestimmung lag, dass ihm ein anderes folgen sollte, welches es aufhob und eine andere Priesterordnung einsetzte. Das *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές* aber nennt den Grund (vgl. Win. § 49, c), um deswillen seine Ausserkraftsetzung eintritt, und damit wird der erste Schritt gethan, um das Auffallende, was dieselbe nach dem *μέν* zugestandener Maassen hat, zu erklären. Das Neutr. des Adj. (vgl. 6 17) statt des Subst. abstr. hebt noch stärker die betreffende Eigenschaft der *ἐντολή* als eine ihr ihrem Wesen nach, und nicht bloss thatsächlich und geschichtlich (vgl. Del., Hfm., Keil u. A.) anhaftende hervor. Die ihr anhaftende Schwäche (*τὸ ἀσθενές*, vgl. I Kor 1 25) machte es unmöglich, dass sie bewirkte, was man nach 11 von dem levitischen Priesterthum hätte erwarten sollen, die *τελείωσις*, und konstatirt eben damit ihre Unnützlichkeit (*ἀνωφελές*, vgl. Tit 3 9), um deretwillen sie endlich ausser Kraft gesetzt werden musste, da ein Gebot, welches seinen Zweck nicht erfüllt, überhaupt unbrauchbar ist und darum einem anderen Raum machen muss*). — 7 19. *οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ*

---

*) Unmöglich kann der Satz 17 an sich (vgl. Lün., Moll) oder 16f. (Keil) begründen, da er dazu vielmehr im Verhältniss der Folgerung steht, weshalb auch Ebr. dem Sinne nach ein *οὖν* substituirt. Hfm. lässt 15 nach seiner Deutung begründet sein, die wohl erst hieraus abgeleitet ist. Schwer verständlich ist es, wie v. Sod. daraus, „dass der Verf. es nicht für nöthig findet, sein Urtheil über das Gesetz mehr als durch die Behauptung 19a zu begründen und das Gebot kurzerhand durch *προάγουσα* charakterisirt", erschliessen kann, dass er „bei den Lesern unmöglich Gesetzesliebe voraussetzen könne". Der Verf. hat ja bereits 11f. gesagt, dass eine Aenderung der Priesterordnung nur eintreten könne, wenn die alte ihren Zweck nicht erreicht hat, und 13—17 ausführlich gezeigt, dass eine solche thatsächlich eingetreten sei; und alles 1—10 Ausgeführte hat nur den Zweck gehabt die Bedeutung dieser Aenderung ins Licht zu stellen. Ferner hat 16 klar genug gezeigt, dass eine ganz neue Priesterordnung eingetreten sei, also die alte nur eine zur Ablösung bestimmte gewesen sein könne. Offenbar hat doch die ganze Art, wie die Aussage unsers Verses erst langer Hand vorbereitet wird, den pädagogischen Zweck,

νόμος) charakterisirt sich durch das zu dem *μέν* 17 nothwendig noch zu erwartende *δέ* aufs Deutlichste als eine Parenthese (vgl. den Zwischensatz in 11), welche mit deutlicher Rückweisung auf die *τελείωσις* in 11 die Aussage über die Kraftlosigkeit und Nutzlosigkeit des Gebotes begründet durch eine Aussage über das ganze Gesetz, von dem jene *ἐντολή* ein einzelner Theil war. Dann aber kann nur daran gedacht sein, dass das Gesetz als ein Komplex von Forderungen, die Gott an das Volk richtete, ebensowenig Vollendung gebracht hat, indem es durch Bewirkung seiner Erfüllung dem Volke die Gottwohlgefälligkeit verschaffte, wie die Priesterordnung, die es nicht vermocht hat, eine durch keine Schuldbefleckung gestörte Gottesgemeinschaft herbeizuführen *). — *ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος*) bringt den Gegensatz zu *ἀθέτησις μὲν προαγ. ἐντ.*, welcher nun vollends zeigt, wie die zugestandener Maassen so auffällige Thatsache der Abschaffung einer göttlichen *ἐντολή* durch den dafür gegebenen überreichen Ersatz ihr Befremdliches verliert. Dieser besteht aber darin, dass zu der neuen Priesterordnung eine bessere Hoffnung hinzu eingeführt wird, womit natürlich nicht ein besseres Hoffen (im subjektiven Sinn), sondern ein besseres Hoffnungsgut (res sperata, wie 6 18) gemeint ist. Daraus folgt selbstverständlich,

---

die Leser auf eine ihnen so schwer eingehende Behauptung vorzubereiten. Umgekehrt begreift man nicht, was für Heidenchristen diese ganze Auseinandersetzung für einen Zweck haben soll, da für dieselben das levitische Priesterthum nie eine Bedeutung gehabt hatte. Es ist eben eine durchaus schiefe und unhaltbare Voraussetzung v. Sod.'s, dass hier oder irgendwo die Berechtigung der Bezeichnung Christi als Hohepriester erhärtet werde (p. 53), da sein Priesterthum 2 17. 3 1. 4 14f. stets als das Gegebene und Selbstverständliche vorausgesetzt war, und nur die Eigenart seines Priesterthums 5 10. 6 20 als das neue Thema angekündigt war, weil aus ihr eben nachgewiesen werden soll, dass mit der Aufstellung des messianischen Hohepriesters das alte Priesterthum abrogirt ist.

*) Allerdings kann *οὐδέν* nicht für *οὐδένα* genommen werden, wie die griechischen Väter (vgl. Grot., Bisp. u. A.) wollten; allein trotzdem muss das *ἐτελείωσεν* in demselben Sinne genommen werden, wie 11 (gegen Lün.) Beruft sich aber der Verf. auf eine in Israel bekannte Wahrheit, so darf man dafür freilich nicht bloss auf die messianische Hoffnung verweisen (Hfm.), die eben kein Israelite in einem Gegensatz zum Gesetz auffasste und auffassen konnte, da das Gesetz nie in dem Sinne, wie die Verheissung, die Vollendung zu bringen beansprucht hatte, sondern von vorn herein nur die religiös-sittliche Vollkommenheit herzustellen intendirte. Diese Aussage über das ganze Gesetz bestätigt natürlich, dass dasselbe nicht schon unter der *ἐντολή* 18 verstanden war, wie Calv., Grot., Bhm. nach Vätern annehmen.

dass auch mit der *προάγουσα ἐντολή* eine Hoffnung verbunden war (gegen Del.), sofern doch auch von der Funktion der levitischen Priester ein Erfolg gehofft und nicht vergeblich erhofft wurde. Auch sie vermochte ja den Israeliten in das durch die Sünde gestörte Alttestamentliche Bundesverhältniss mit Gott wiederherzustellen, aber volle Sündenvergebung zu schaffen, wie sie allein die wirkliche Vollendung des religiösen Verhältnisses bringt, vermochte sie nicht. Dass dieser Gegensatz dem Verf. vorschwebt, zeigt die Charakteristik dieser Hoffnung durch den Relativsatz; denn nur mittelst der gehofften vollen Sündenvergebung (δι' ἧς) vermögen wir Gott zu nahen (ἐγγίζομεν τῷ θεῷ). Das Nahen zu Gott ist aber die Vorbedingung für jede Vollziehung des religiösen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott. Vorbildlich konnte dasselbe dem Israeliten durch die von dem levitischen Priesterthum vollzogenen Sühnakte verschafft werden; aber das wahre Nahen zu Gott ist nur dem vollkommen entsündigten Menschen möglich. Ist nun mit der neuen Priesterordnung die Hoffnung auf eine volle Sündenvergebung gegeben, dann ist erklärt, woher dieser die volle *τελείωσις* bringenden die alte weichen musste, die sie nicht zu bringen vermocht hatte *).

---

*) Sprachlich und sachlich unmöglich sind die Versuche, in *ἐπεισαγ. δέ* nicht den Gegensatz zu *ἀθέτ. μέν* zu sehen, wobei sich einfach *γίνεται* ergänzt, sondern den 18 ohne Gegensatz zu lassen und in *ἐπεισαγ. δέ* den Gegensatz zur ersten Vershälfte zu finden, mag man nun mit Ebr. nach Calv. u. Aelteren *ἐπεισαγ.* als Prädikat nehmen und *ὁ νόμος ἦν* ergänzen (aber seine Bedeutung bestand darin, Einführung einer besseren Hoffnung zu sein) oder mit Beza u. d. Meisten als Subjekt (aber die Einführung einer besseren Hoffnung hat zur Vollendung geleitet). Das Richtige haben schon die Väter und alle Neueren. Ganz vergeblich sucht man aber meist das *ἐπι-* in *ἐπεισαγ.* direkt (vgl. de W.) oder indirekt zu beseitigen (Lün.: es correspondirt dem *προ* in *προαγ.*, Hfm.: es bezeichnet, dass das Neue da herein tritt, wo bis dahin das Alte besteht), da, was an die Stelle des aufgehobenen (17) Alten tritt, eben nicht dazu hinzu tritt und eine Hoffnung nicht an die Stelle der mit einer (geringer werthigen) Hoffnung verbundenen *ἐντολή* treten kann. Die *κρείττων ἐλπίς* kann aber nicht eine zuverlässige und untrügliche sein (Lün.), da eine trügliche Hoffnung eben gar keine ist, weshalb man hier auch nicht an den bloss vorbildlichen Charakter der alttestamentlichen Sühne denken darf. Hfm. denkt an die Hoffnung, welche in dem Bestande eines die heilsgeschichtliche Besonderheit des israelitischen Volkes verbürgenden gesetzlichen Gottesdienstes lag, was doch ganz fern liegt. Zur Erläuterung des *ἐγγ. τ. θεῷ* genügt freilich die Verweisung auf Jak 4 8 (vgl. Jes 29 13) keineswegs (gegen Lün.); aber auch die Verweisung auf das priesterliche Nahen zu Gott (Ex 19 22. Lev 10 3), die Hfm. geltend macht (vgl. Küb.), passt nicht, da dann ein betontes *ἡμεῖς* stehen müsste und da der Gedanke eines allgemeinen Priesterthums dem

7 20ff. *καί*) schliesst einen zweiten Grund an, weshalb eine neue Priesterordnung Bedürfniss geworden. Aber freilich handelt es sich auch hier um die Erreichung eines Zweckes, den das levitische Priesterthum nicht erreichen konnte, nämlich die Verbürgung eines besseren Bundes. Während aber bei dem 18f. erörterten Moment nur die Thatsache ausgesprochen war, dass dasselbe mit der neuen Priesterordnung gegeben ist, da dieselbe erst im nächsten Theil ihre eingehende Begründung finden kann, schickt der Verf. hier zunächst voraus, inwiefern die Erreichung jenes Zweckes (die Verbürgung eines besseren Bundes) an das neue Priesterthum geknüpft ist. Das *καϑ' ὅσον* (vgl. 3 3) *οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* (*ἅπ. λεγ.*) kann natürlich nur aus dem Vorigen ergänzt werden, wo eben von der Abschaffung der alten Priesterordnung und der Einführung einer besseren Hoffnung mit der neuen (18f.) geredet war. Dem Maasse entsprechend, in welchem dies in Ps 110 4 nicht ohne Eidschwur geschieht, ist damit die 22 angegebene Folge verknüpft *). Ehe dieselbe aber ausgesprochen wird, folgt wieder, wie 11. 19, eine durch die Trennung des Nachsatzes vom

---

Hebräerbrief überhaupt ganz fremdartig ist. In der Sache kommt auch Khl. auf das Richtige heraus; aber einen „die Hoffnung weckenden Gegenstand“ kann nun einmal *ἐλπίς* nicht bezeichnen. Für den neuesten Handkommentar (v. Soden) ist es charakteristisch, dass er die Worte einer sachlichen Erklärung überhaupt nicht bedürftig erachtet. Es hätte sich bei einer solchen freilich nothwendig herausgestellt, dass die Worte für Heidenchristen, die keine Erfahrung von dem hatten, was der Israelite von Hoffnungen an den levitischen Priesterkult knüpfte, schlechterdings keine Bedeutung haben.

*) Es ist hiernach nicht genau, wenn der Vordersatz nur durch *ἐπεισαγ. κρείττ. ἐλπίδος γίνεται* ergänzt wird (Bl., de W., Thol., Del., Moll, Hfm., Keil, Küb., Khl.), da dieser Satz nur im Zusammenhange mit 18 sein richtiges Verständniss gewinnt. Eine Ergänzung aus dem Folgenden, sei es aus der Parenthese (Lün. nach Beng. u. A.: *ἱερεύς ἐστιν γεγονώς*) oder gar aus 22 (Ebr., Krtz. nach Wolf, Bhm. u. A.: *ἔγγυος* oder *διαϑήκ. ἔγγ. γέγονεν*) ist sprachwidrig, obwohl v. Sod. sie neben der richtigen (die er vollständiger als die andern Ausleger formulirt) zur Wahl stellt. Ganz irrig verknüpften die griech. Väter, die Parenthese verkennend, den Vordersatz noch mit 19: und zwar einer Hoffnung, die besser ist, da sie nicht ohne Eidschwur eingeführt wird (vgl. Luth.). Uebrigens knüpft das *καί* weder einen zweiten Vorzug der neuen Priesterordnung (Lün.), noch einen zweiten Beweis für die 11 angedeutete Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums (Hfm.: für 15 nach seiner Deutung) an, aber auch nicht einen Beweis für die positive Aussage in 19 (v. Sod.), wofür doch ein *καί* ganz ungeeignet ist. Aus dem Text erhellt auch, woher dieser zweite Punkt allein hier ausführlich erörtert werden konnte, sodass die Schlüsse, die v. Sod. aus „der beweislosen Aufstellung der negativen Seite“ zieht (vgl. die Anm. auf S. 185 f.) von vorn herein hinfällig sind.

Vordersatze deutlich markirte Parenthese, in welcher auf den Unterschied, der in diesem Punkte zwischen der alten und der neuen Priesterordnung besteht, reflektirt und damit erst ganz klar gestellt wird, dass es sich um den Eidschwur handelt, der bei der mit einer besseren Hoffnung verknüpften Einführung einer neuen Priesterordnung erfolgt ist. Denn die Einen zwar (οἱ μὲν γάρ, vgl. Phl 1 16f.), nämlich die levitischen Priester, sind, wie mit Hervorhebung des Differenzpunktes, auf den es ankommt, durch Voranstellung des χωρὶς ὁρκωμοσίας vor εἰσίν betont wird, solche, welche ohne Eidschwur Priester geworden sind und sind (ἱερεῖς γεγονότες). — 7 21. ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας) der Andere aber, sc. der neue Priester nach der Ordnung Melchisedeks, ist einer, der mit einem Eidschwur (μετὰ c. Gen., wie 4 16. 5 7) Priester geworden ist durch den, der mit Bezug auf ihn (1 7) spricht (διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν), wie die Worte Ps 110 4 lauten: „Geschworen hat Jehova und es wird ihn nicht gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit". Gott ist es, der noch jetzt im Psalmwort spricht, da die Hauptsache ja nicht die Anrede an den Messias, sondern der sie begleitende Schwur ist, und auch, was Gott den Psalmsänger über dies sein Thun reden heisst, ein direktes Gotteswort ist *). — 7 22. κατὰ τοσοῦτο) nimmt nach der Parenthese das καθ' ὅσον auf: in eben dem Maasse ist auch eines besseren Bundes Bürge geworden Jesus (γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς) und ist es noch (bem. des Perf.). Zum ersten Male tritt hier der Begriff des Bundes auf, der die Grundlage für die Erörterung des folgenden Theiles bildet d. h. des Gemeinschaftsverhältnisses, in welches Gott zu den ihm nahenden Entsündigten (19) tritt, um in ihm alle seine Verheissungen an ihnen zu erfüllen. Die Bezeichnung desselben als eines besseren setzt ihn in ein Verhältniss zu dem am Sinai geschlossenen Bunde, der mit nicht vollkommen Entsündigten geschlossen ward und darum auch nicht zur Erfüllung der Verheissung führen konnte. Als der mit einem Eidschwur eingesetzte Priester, dessen Priesterthum Gott nicht wider-

---

*) Das εἰσιν γεγ. 20 ist also keineswegs temp. periphrasticum (Bl., de W., Lün., Krtz., Küb., vgl. dagegen v. Sod.). Bl., Lün., Krtz. u. A. meinen, das διὰ τ. λεγ. sei ein ungenauer Ausdruck dafür, dass Gott die Worte, die er nachher beschwört, zu ihm geredet habe. Aber sie übersehen, dass nicht διὰ τ. λαλησ. steht, wie 5 5, und dass πρὸς αὐτόν hier eben nicht heisst: zu ihm, wie Küb., v. Sod. übersetzen (vgl. dagegen schon Khl.). Die Rcpt. fügt mit ADEKLP (Lchm.) κατα τ. ταξιν μελχ. aus 17 hinzu hinter τ. αιωνα. Die Möglichkeit, dass es vor dem 23 folgenden κατα p. hom. ausgefallen, kann, wo der Grund der Hinzufügung so naheliegt, nicht in Betracht kommen.

rufen kann und wird, verbürgt Jesus für jedes der durch ihn vollendeten Bundesglieder den Bestand des Bundes bis zur Erfüllung aller Verheissung *). Zu ἔγγυος vgl. II Mak 10 28.

7 23ff. folgt, wie die Meisten erkennen, ein den beiden vorigen (18f. 20ff.) paralleles drittes Moment; nämlich, wie 25 zeigt, ein dritter Grund, weshalb eine Aenderung der früheren Priesterordnung dringendes Bedürfniss war. Derselbe wird, wie 22 in 20f., eingeleitet durch eine Darlegung, wiefern das Priesterthum Jesu im Stande war zu leisten, was jenes nicht leisten konnte. Darum knüpft der Verf. schon formell möglichst genau an 21 an mit καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς: und die Einen sind solche, die als eine Mehrzahl Priester geworden sind, sofern das nach der Norm eines fleischlichen Gesetzes (16) gewordene Priesterthum eine an die Geschlechtsfolge gebundene und darum successive Reihe von Priestern voraussetzt. Daher wird als Motiv hinzugefügt διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν. Der artikulirte Inf. Praes. sagt, dass ihnen immer noch durch Sterben (bem. das Fehlen des Art.) verwehrt wird (κωλ., wie Act 16 6), zu bleiben

---

*) Das και reiht den besseren Bund der besseren Hoffnung an und verbietet darum das καθ' ὅσον zu κρειττ. zu ziehen (so gew., vgl. noch Hfm., Khl.), nur muss man darum nicht die 19 gemeinte ἐλπίς als die verstehen, deren Erfüllung der Bund gewährleistet (so v. Sod., der hier eine Bestätigung seiner Missdeutung von 6 16—20 findet). Achtet man auf den Zusammenhang des zweiten Moments mit dem ersten, so kann man weder fragen, wie der Verf. auf den Begriff des Bürgen komme (Krtz.: durch das ἐγγίζειν 19!), noch rein dogmatisirend bestimmen wollen, wie und wodurch Jesus dieser Bürge geworden sei (vgl. Lün., Küb.: durch seine Verkündigung, Leiden, Sterben und Auferstehen, während Bl., de W. an seinen Tod allein denken). Aeltere dogmatistische Ausleger dachten ganz wortwidrig daran, dass er durch sein stellvertretendes Leiden der Bürge der Menschen vor Gott geworden sei (vgl. Calv.), während Andere eine Verbürgung für Gott bei den Menschen (vgl. Grot., Wörn.) hinzunehmen wollten (z. B. Baumg.). Auf völlig willkürliche Wege führt Hfm. seine Behauptung, dass das Wort διαθήκη, das doch die LXX regelmässig zum Ausdruck für den alttestamentlichen Begriff des Bundes brauchen, nicht „Bund“, sondern „Verfügung“ heisse (vgl. Hltzh.: Testamentsverfügung), zumal er dafür wieder die neue Ordnung der vorigen substituirt, welcher das neue Priesterthum angehört. Wenn er mit Del., Moll, Riehm, Möller, Keil behauptet, dass nur von dem erhöhten Christus die Rede sei, so ist hier so wenig speziell an seine Erhöhung wie an seinen Tod gedacht, sondern an die Einsetzung des Messias zum Priester im Psalmwort, da hier eben noch nicht auf die Art, wie er seinen Priesterdienst ausgerichtet habe (vgl. 8 6), reflektirt wird. Dass ἔγγυος weder so viel als μεσίτης (Krtz.), noch so viel als „Ausrichter“ ist (Luth.), liegt am Tage. Die Rcpt. hat nach EKL κατα τοσουτον statt -το und lässt das και vor κρειττονος fort (DEKLP, vgl. Lchm., Trgtxt.).

(παραμένειν, Phl 1 25), was sie geworden sind *). — 7 24. Wegen der offenbar absichtlichen Anknüpfung an 20f. kann ὁ δέ nur auf den Priester neuer Ordnung (21) gehen, der διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα d. h. wegen seines auf ewig dauernden Priesterthums (3) ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην. Dies ergiebt keineswegs eine Tautologie, weil es sich hier um den Charakter handelt, den eben darum sein Priesterthum (ἱερωσ., wie 11) im Gegensatz zu dem levitischen hat. Das gewählte ἅπ. λεγ. ἀπαράβατον bezeichnet dasselbe aber offenbar als eines, welches nicht auf einen anderen übergeht (vgl. παραβ. im Sinne von Ex 32 8. Sir 23 18) **). — 7 25. ὅθεν) vgl. 2 17, bringt nun die dieser Eigenthümlichkeit des neuen Priesterthums entsprechende (καί) Konsequenz. Denn eben in ihr liegt der Grund, weshalb ein anderes Priesterthum an die Stelle des levitischen treten musste, welches das letzte und dringendste Bedürfniss nicht zu befriedigen vermochte, weil es nicht σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται. Gemeint ist die Errettung vom ewigen Verderben (2 10. 5 9), was auf das letzte Ziel der Bundesstiftung 22 hinweist, da die Erlangung der Bundesverheissung ohne völlige (εἰς τὸ παντ., wie Lk 13 11) d. h. definitive Errettung unmöglich ist. Wie absichtlich der Verf. mit diesem dritten Zweck der Einsetzung eines neuen Priesterthums die beiden vorigen zusammenfasst, zeigt das τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, das offenbar an das ἐγγίζομεν τ. θεῷ 19 anknüpft. Es bezeichnet die Berechtigung der Glieder des Bundes, durch seine priesterliche Vermittlung als Entsündigte zuversichtlich dem heiligen Gott zu nahen,

---

*) Es handelt sich also nicht um einen dritten Vorzug des melchisedekischen Priesterthums (Lün., Küb.), da der 23f. geltend gemachte ja bereits direkt 16 und indirekt 21 ausgesprochen war, geschweige denn um einen neuen Beweis für die 11 angedeutete Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums, da hier ja eben eine ganz andere und nicht als zu beweisende, sondern als Beweismittel erwähnt wird. Lchm., Treg. a. R. haben das γεγ. hinter ιερεις (ACDE), was offenbar Konformation nach 20 ist. Das πλείονες beruht nach dem Folgenden nicht darauf, dass mit Aaron seine Söhne zugleich zu Priestern gewählt wurden (Del., Keil nach Aelteren). Der Inf. Praes. darf nicht ins Präteritum umgesetzt werden, als ob ihnen das Bleiben verwehrt war (de W., Hfm., Küb., v. Sod.). Das παραμένειν kann weder heissen: am Leben bleiben (de W., Lün., Hltzh., vgl. dagegen v. Sod.), noch hat es einen Sinn, zu sagen, dass einer durch Sterben verhindert wird, am Leben zu bleiben. Küb. will diesen Sinn mit dem richtigen zusammenfassen. Dasselbe gilt natürlich von dem μένειν 24.

**) Der passive Sinn (vgl. παραβ. im Sinne von Mt 15 2f.), an welchem Bl., de W., Lün., Del., Krtz. festhalten wollen, könnte nur seine Unverletzlichkeit (Hltzh.) bedeuten und erst künstlich in jenen Sinn umgedeutet werden (vgl. Hfm.).

worin eben die Vollendung des religiösen Verhältnisses liegt. Der Partizipialsatz weist noch einmal darauf zurück, wiefern der neue Priester dies vermag, indem aber zu dem aus 24 im Gegensatze zu 23 unmittelbar sich ergebenden *πάντοτε ζῶν* hinzugefügt wird, dass dies sein stetiges Leben dazu dient, sie allezeit bei Gott zu vertreten (*εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*, vgl. Röm 8 27. 34). Seine stetige priesterliche Fürbitte, welche es ermöglicht, dass ihnen auch bei neuen Sündenfällen immer neue Vergebung zu Theil wird, garantirt also, dass nichts mehr die zur Vollendung ihres religiösen Verhältnisses Gebrachten dem neuen Bundesverhältniss mit Gott (22) entreissen und ins Verderben führen kann *).

7 26—8 5. Der Hohepriester im himmlischen Heiligthum. — *τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεύς*) Dass hier der abschliessende Abschnitt des Theiles beginnt, zeigt schon die Art, wie erst jetzt wieder der Begriff des *ἀρχιερεύς* auftritt, von dem derselbe ausging (4 14f. 5 1. 5. 10. 6 20), nachdem 7 1—25 beständig nur von dem Priester *κατὰ τ. τάξιν Μ.* geredet war. Es hängt das aber damit zusammen, dass der erhöhte Christus stets als Hohepriester gedacht ist, weil, wie der folgende Theil zeigt, sein Eingang in das himmlische Allerheiligste eine spezifisch hohepriesterliche Funktion ist. Da nun das *πάντοτε ζῶν* 25 auf das Leben des Erhöhten hinweist, so kann der Verf. begründend anknüpfen, dass ein solcher Hohepriester, wie es der zu beständiger Vertretung bei Gott ewig lebende ist, uns auch geziemte (*ἔπρεπεν*, vgl. 2 10) d. h. unseren Bedürfnissen entsprach **). Dass wir einen

---

*) Das *σώζειν* geht weder auf die Errettung aus jeder Noth (Keil), noch hat es den positiven Sinn der Mittheilung ewiger Seligkeit (Lün., Del., Krtz.). Das *εἰς τὸ παντ.* heisst nicht: in perpetuum (Vlg.), womit es die griech. Väter, Luth., Calv. identifiziren. Vgl. v. Sod., der es nur völlig irrig mit der *τελείωσις*, wie das *σωζ.* mit der *κρείττων ἐλπίς* 19 zusammen bringt. Das *προσερχ.* bezeichnet nicht ein gläubiges Herzunahen zu Gott überhaupt (Lün.) oder gar das Gebet um Beistand in der Versuchung insbesondere (Hfm. nach 4 16). Vgl. dagegen Küb. Ganz ungeschickt trennt Hfm. den Vers von dem Vorigen los und verbindet ihn mit dem Folgenden. Dass dieser Gedanke nicht der philonischen Lehre von der Interzession des Logos bei Gott entlehnt ist, bedarf keines Beweises.

**) Begründet wird also nicht das *σώζειν—δύναται* (Krtz., vgl. de W.), sondern das *πάντοτε—αὐτῶν*, das nicht bloss der Ausrichtung jenes *σώζειν* objektiv, sondern auch (*καί*) unserem Bedürfniss entsprach. Das *τοιοῦτος* kann natürlich nicht vorwärts weisen (Grot., Thol., Küb.) oder durch *οἷος ὁ Ἰησοῦς* aus 22 ergänzt werden (Wörn.), aber auch nicht von *ἀρχιερεύς* getrennt werden (Keil: denn ein solcher geziemte uns auch als Hohepriester, der da etc.). Ganz gekünstelt fasst Hfm. *τοιοῦτος—ἀρχιερεύς* als Parenthese, um die folgenden Appositionen an

solchen in Jesu haben, brauchte nicht gesagt zu werden (gegen Hfm. u. Keil), da es sich aus der Anknüpfung an die vorige Erörterung über die in ihm eingetretene Aenderung des Priesterthums von selbst ergab. Daher kann aber an *τοιοῦτος ἀρχ.* ohne weiteres eine Reihe von näheren Bestimmungen angeknüpft werden, welche sichtlich von dem Hohepriester, den wir haben, hergenommen sind, aber doch den Hohepriester, den wir bedürfen, charakterisiren, sofern derselbe ohne sie das 25 von ihm Gesagte nicht ausrichten könnte. Die drei ersten weisen auf seine Sündlosigkeit hin. Denn *ὅσιος*, ein Synonym von *ἅγιος* (vgl. Ps 4 4. 16 10), bezeichnet die religiöse Weihe des Gottangehörigen (Tit 1 8. I Tim 2 8), während *ἄκακος* (Röm 16 18, vgl. Hiob 2 3. 8 20) verneint, dass irgend ein Arges in ihm ist, und *ἀμίαντος* (I Pt 1 4, vgl. Sap 3 13. 8 20), dass auch von aussen her irgend eine Befleckung an ihn herangekommen und an ihm haften geblieben ist. Nur ein völlig sündenreiner kann uns vor Gott vertreten, weil er sonst selbst der Vertretung bedürfte. Wie diese drei, so gehören die beiden folgenden Bestimmungen zusammen, denn das *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* bezeichnet den Zustand der bleibenden Trennung (*χωρίζ. ἀπό* wie Act 1 4. 18 2) von den Sündern, das *ὑψηλότερος τ. οὐρ. γενόμενος*, dass diese nicht durch eine relative Entfernung von ihnen, sondern durch die Thatsache seiner Erhöhung, durch die er höher (*ὑψηλ.* vgl. 1 3) geworden als die Himmel, zu Stande gekommen ist. Es soll diese Verweisung auf die Erhöhung gerade das Missverständniss ausschliessen, als handle es sich bei jener Geschiedenheit nur um die innerliche, die durch seine Sündlosigkeit gegeben war (Ebr., Krtz., Hltzh. nach Calv., Bhm. u. Aelteren), während doch erst die Erhöhung über alle Himmel ihn fähig machte zu jenem *ἐντυγχάνειν* 25, weil er die schuldbefleckten Sünder, so lange er selbst noch unter ihnen verweilte, nicht vor Gott vertreten konnte; sondern erst, als er nach Vollbringung seines Sühnopfers durch die Himmel hin-

---

πάντοτε ζῶν anzuschliessen. Man stiess sich daran, dass dieselben Eigenschaften enthalten, welche noch nicht in 25 angedeutet waren, übersah aber, dass sie nur die Voraussetzung entwickeln, unter denen ein Hohepriester, wie wir ihn bedürfen, uns in beständigem Leben vor Gott vertreten kann. Nach Hltzh. sind diese Bestimmungen nicht Appositionen, sondern Adjectiva zu *ἀρχιερεύς*: „Das, worauf sich *τοιοῦτος* zurückbezieht, bestimmt die Eigenschaften *ὅσιος* etc. näher". Seltsam scheint v. Sod. das *ἔπρεπεν* darauf zu beziehen, dass er den Christen in ihrer Würde als *οἶκος θεοῦ* (3 6) entsprach. Das *και* vor *επρεπεν* fehlt in ℵCKLP, Rcpt.; WH. hat es in Klammern. Aber es ist wie 22 unverstanden ausgefallen.

durchgeschritten (4 14) und in der jenseits derselben liegenden Wohnung Gottes erschienen war, um vor seinem Angesichte die von ihm vollbrachte Sühne zu ihren Gunsten geltend zu machen (vgl. Hfm., Keil), was freilich erst im nächsten Theil näher entwickelt werden kann *).

7 27. ὅς) Der Relativsatz kann nicht ein neues Prädikat zu den 26 aufgezählten hinzufügen, sondern nur erläutern, wiefern Christum die genannten Eigenschaften im Unterschiede von den alttestamentlichen Hohepriestern befähigten, den 25 genannten Zweck zu erfüllen. Er bringt daher die negative Aussage, dass Christus sich nicht täglich in der Nothwendigkeit befindet (οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, vgl. Lk 14 18. Jud 3), zu thun, was jene thaten (ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς). Das καθ' ἡμέραν, das nichts Anderes heissen kann, als das καθ' ἑκάστην ἡμέραν (3 13, vgl. 10 11), verneint mit Beziehung auf das πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν 25, dass er nicht alltäglich zu thun hat, was er zu thun hätte, wenn er ein Hohepriester wäre, wie die alttestamentlichen, und nicht ein solcher, wie er 26 beschrieben ist, und was dann allerdings an jener stetigen Vertretung ihn hindern würde, weil er immer wieder dieselbe unterbrechen müsste, um täglich auf's Neue zu thun, was ihn zu solcher Vertretung befähigte **). Was

---

*) Mit den Kategorien des Verhaltens gegen Gott, Menschen und sich selbst (Lün.) deckt sich die Bedeutung der drei ersten Synonyma am wenigsten. Hfm. verwandelt unnöthiger Weise das kopulative καί in ein „auch" und nimmt γενόμενος als einen dem κεχ. untergeordneten Zeitsatz. Sicher ist die räumliche Geschiedenheit nicht hervorgehoben, weil sie jede Befleckung durch die Sünder verhinderte (Bl., Thol., Lün., Moll, Khl.), wobei man wohl gar die priesterliche Pflicht, sich vor jeder Verunreinigung zu bewahren, verglich oder jede Gefährdung durch dieselbe (Del.).

**) Es ist also nicht gesagt, dass er nicht zu thun braucht, was die Hohepriester alltäglich thun müssen, was weder die Wortstellung erlaubt, da dann das καθ' ἡμέραν nach καθὼς οἱ ἀρχ. stehen müsste, noch der Kontext, in dem es sich um die Begründung des 25 handelt (vgl. das γάρ in 26), die mit der Frage, ob er so oft wie die alttestamentlichen Hohepriester die hohepriesterliche Pflicht zu erfüllen habe oder nicht, garnichts zu thun hat, da doch keinesfalls der Hohepriester alltäglich das Volk zu vertreten hatte vor dem Angesicht Gottes (vgl. Lev 16 2), wie unserem Verf. wohl bekannt ist (9 7, vgl. Lev 16 29f.). Es folgt aus dieser Stelle also durchaus nicht, dass der Verf. den Hohepriester alltäglich opfernd gedacht habe, was ja auch nach 10 1 thatsächlich nicht der Fall ist (vgl. Hfm., Riehm, Keil, Hltzh., Khl.). Die dies trotzdem annehmen, erklären es entweder daraus, dass er mit der Kultusordnung nicht genau bekannt gewesen sei (so die Kritiker, vgl. Einl. § 2 7); oder dass er die Kultusordnung in Leontopolis gemeint habe (Wieseler, vgl. Einl. § 3 6); oder dass er mit dem hohepriesterlichen Opfer am grossen Versöhnungstage die täglichen Opfer

aber die alttestamentlichen Hohepriester thun müssen, bezeichnet der Verf., ähnlich wie 5 3, mit offenbarer Anspielung auf das Sühnopfer des grossen Versöhnungstages (Lev 16 6. 9), an dem sie das Volk vor dem Angesichte Gottes vertraten (9 7), dahin, dass sie zuvor (*πρότερον*, wie 4 6) müssen für die eigenen Sünden (*ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν*, vgl. zu *ἴδιος* 4 10) Opfer darbringen (*θυσίας ἀναφέρειν* sc. *ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*, vgl. I Pt 2 5. Jak 2 21), danach (*ἔπειτα*, vgl. 7 2) für die des Volkes (*τῶν τοῦ λαοῦ*). Ersteres mussten sie thun, weil sie nicht selbst schuldbefleckt vor Gott treten durften, letzteres weil sie ein schuldbeflecktes Volk nicht vor Gott vertreten durften. Da nun die letztere Nothwendigkeit durch die 26 charakterisirte Eigenthümlichkeit des himmlischen Hohepriesters an sich nicht aufgehoben werden konnte, so muss noch begründet werden, weshalb auch sie für denselben fortfiel. Schon darum geht das *τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ* ausschliesslich auf die Opferdarbringung für die Sünde des Volkes und nicht auf beide Momente, da ja das Ausgeschlossensein des ersteren bei dem sündlosen (26) Hohepriester zunächst gar keiner Begründung bedarf. Dass er es aber ein für allemal (*ἐφάπαξ*, wie Röm 6 10) gethan hat, steht in augenfälliger Beziehung darauf, dass er es sonst alltäglich thun müsste, wenn er beständig die Menschen vor Gott vertreten wollte, und zeigt so auf's Neue, dass das *καθ' ἡμέραν* lediglich auf ihn geht und nicht auf die alttestamentlichen Hohepriester, die ja keinesfalls beständig das Volk vor Gott vertreten mussten (s. d. Anm.). Mit dem *ἑαυτὸν ἀνενέγκας*, das absichtlich das *ἀναφέρειν* 27 aufnimmt, ist seine Selbsthingabe in den Tod auf's Deutlichste als ein Sühnopfer dargestellt, das auf den Altar ge-

---

der levitischen Priester (Ex 29 38ff. Num 28 3ff.) verschmolzen habe (vgl. Gerh., Calov, Bl., Thol., Lün., Küb. u. A.), was man bald für eine ungenaue Ausdrucksweise erklärt, bald dadurch rechtfertigt, dass der Hohepriester nach Josephus wenigstens an besonders festlichen Tagen (de bello jud. 5, 5, 7) oder gar nach der Mischna, so oft es ihm beliebte, sich an diesen Opfern betheiligte (tract. Tamith 7 3), und dass auch Philo dem Hohepriester ein tägliches Opfer beilegt (de speciall. legg. p. 797 E), wofür Del. (Zeitschr. für luth. Theol. 1860. 4. p. 593 f.) auch talmudische Stellen gefunden haben will. Aeltere halfen durch die keckste Umdeutung des Wortsinnes von *καθ' ἡμέραν* in ein „jährlich am bestimmten Tage“ (Schlicht., Mich., vgl. Grot.: saepissime, Bhm.: *πολλάκις*, de W.: *διὰ παντός*, Ebr.: einen Tag um den anderen), Krtz. dadurch, dass er die Worte lediglich darauf bezieht, die Hohepriester hätten sich tagtäglich unter dem Druck der Nothwendigkeit befunden, ehe sie alljährlich das Versöhnungsopfer brachten, immer zuerst für eigene Sünden opfern zu müssen, was erst recht eine völlige Umdeutung des Wortsinnes ist.

bracht wird; und eben weil die Vollendung desselben ihn befähigte, das Volk beständig zu vertreten, kann er erst als der nach dieser Vollendung von den Sündern abgesonderte und zum Himmel erhöhte (26) ein Hohepriester sein, wie wir ihn zu unserer Vertretung bedürfen *).

7 28. Dass die Begründung auf den Hauptgedanken von 26f. sich bezieht, zeigt die Art, wie jetzt erst wieder auf den Gegensatz des gesetzlichen Hohepriesterthums und des in der messianischen Weissagung eingesetzten zurückgegangen wird, von dem 18—25 gehandelt war. Ausdrücklich heisst es, dass das Gesetz (*ὁ νόμος*, vgl. 19) Menschen zu Priestern einsetzt, welche Schwachheit haben. Zu *ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς* vgl. 5 1. Bei dem *ἔχοντας ἀσθένειαν* (vgl. 5 2) denkt der Verf. mit der natürlichen sittlichen Schwachheit des Menschen ohne weiteres Sünden gegeben, wie die, für welche die alttestamentlichen Hohepriester opfern mussten (27). — *ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας*) Gemeint ist das Psalmwort 21, das den messianischen Hohepriester mittelst eines Eidschwures einsetzt und, weil dieser erst nach dem Gesetze erfolgt ist (*τῆς μετὰ τὸν νόμον*), eben damit die Priesterordnung des Gesetzes aufhebt (18). Wenn der auf diese Weise zum Priester Eingesetzte aber durch *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* charakterisirt wird, so kann das nur einen bezeichnen, der Sohn in dem 1 2f. voll entfalteten Sinne war und also allerdings im Gegensatz zu den *ἄνθρωποι* als solchen steht, wenn er auch ein Mensch geworden ist und in seiner Menschheit Gelegenheit gehabt hat, vollendet zu werden, wie von ihm 5 8f. gesagt war. Die auf ewig dauernde Eigenschaft dieses (sittlichen) Vollendetseins (vgl. das Part. Perf.), welche er dadurch erwarb, wird aber hervorgehoben im Gegensatz zu den *ἔχοντες ἀσθένειαν*, so dass auch hier der Kontext jede

---

*) Das *τοῦτο ἐποίησεν* kann natürlich nicht auf das *ἐντυγχάνειν* 25 gehen (gegen Hitzh.). Wenn aber Hfm. nach Grot., Schlicht. in Folge seiner Missdeutung von 5 7 auch hier zugleich an ein Opfer denkt, das Jesus seiner sündlosen Schwachheit entsprechend in Gethsemane gebracht habe, so ist jeder Gedanke daran schon durch die gleich folgende Erläuterung ausgeschlossen. Das *ἑαυτόν ἀνενέγκας* kann weder auf die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten (Krtz.) gehen, noch die Gebetsdarbringung in Gethsemane mit einschliessen, was Hfm. nur durch eine ganz willkürliche Umdeutung jenes technischen Ausdrucks (Gen 8 20. Lev 4 10) zu ermöglichen sucht. Tisch. liest nach ℵA *προσενεγκας* statt *ανενεγκ.* (vgl. Trg., WH. a. R.); aber obwohl das *ανενεγκ.* nach 27 konformirt sein könnte, so ist doch das *προσφέρειν* so sehr der im H. B. gebräuchliche Ausdruck, dass die Emendatoren leicht die Absicht übersehen konnten, um deretwillen hier der seltnere gewählt ist.

Umdeutung der τελείωσις Christi (vgl. zu 2 10) ausschliesst, zumal die Erwähnung derselben deutlich genug auf die Prädikate ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος in 26 zurückweist. Dadurch aber vollendet sich der Beweis, dass ein solcher Hohepriester, wie wir ihn nach 26f. brauchten, durch die messianische Verheissung eingesetzt und in ihrer Erfüllung durch Jesum gegeben, also die Aufhebung der alttestamentlichen Priesterordnung durch die Aufrichtung einer neuen ersetzt ist, die das höchste ihr nach 25 gesteckte Ziel zu erreichen vermag. Vgl. Keil *).

Kap. 8.

8 1f. κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις) fasst man am einfachsten als eine dem Hauptsatz voraufgeschickte Apposition, wie Röm 8 3 (vgl. Kühner § 406 6. Anm. 8), obwohl der griechische Sprachgebrauch auch gestattet, es als selbstständigen Satz zu fassen, so dass ein auf das Folgende gehendes τοῦτο oder τίδε zu ergänzen wäre (vgl. ebendas. § 469, 1, d), wie Hfm. will. Das δέ führt von dem über die persönlichen Eigenschaften des neutestamentlichen Hohepriesters 7 26 Gesagten zu dem nun noch über seine Situation zu Sagenden über, mit welcher die spezifische Stätte seiner hohepriesterlichen Funktion gegeben ist. Es wird dies aber seinem Wesen nach als solches bezeichnet, worauf es bei dem zu Sagenden hauptsächlich ankommt (κεφάλ., in diesem Sinne nur hier), wie denn die ganze Erörterung über das melchisedekische Priesterthum an 6 20 angeknüpft hatte, wo er als ins himmlische Heiligthum eingegangen erscheint, so dass der dort beginnende Abschnitt offenbar hier zu Ende geht **). Die Wieder-

*) Bei der kontextmässigen Deutung der ἀσθ. kann Jesus nicht eingeschlossen sein (Ebr.), auch nicht in dem Sinne, in welchem Hfm. 27 auf ein „seiner sündlosen Schwachheit“ entsprechendes Opfer mitbeziehen will. Das υἱόν wäre ganz unmotivirt, wenn es nur das Sohnesverhältniss bezeichnet, in welches Christus durch seine Menschwerdung eingetreten (Hfm. u. selbst Keil). So gut man sagen kann, dass der Vers den Schlusssatz in 27 begründet (so gew., vgl. Lün., v. Sod.), kann man ihn auch auf den ganzen Vers 27 beziehen (Hfm.), da er auch sich selbst nicht zum Opfer darbringen konnte, wenn ihm irgend etwas von sündhafter Schwachheit anhaftete. Aber damit ist der abschliessende Charakter desselben (s. o.) nicht aufgehoben.

**) Die Summe des Gesagten kann κεφάλ. nicht zusammenfassen (Erasm., Luth., Calv., Grot. u. A.), da das Folgende zwar in dem ὑψηλ. γεν. 7 26 angedeutet, aber keineswegs an sich mit allem 7 26ff. Ausgeführten selbstverständlich gegeben war (gegen Hfm.), als ob dieses in

aufnahme des *τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα* aus 7 26 zeigt deutlich, dass das dort Gesagte durch Betonung noch Eines Punktes zum Abschluss gebracht wird und zwar, nachdem 7 27f. das *ὅσιος—ἀμίαντος* begründet war, das *κεχωρισμένος—γενόμενος*. Das *τοιοῦτον* weist aber deshalb natürlich nicht rückwärts (Bhm., Carpz.), sondern vorwärts auf den dasselbe erläuternden Relativsatz, welcher dem das erste Moment erläuternden Relativsatz in 7 27 parallel steht, und welcher ganz wie 1 3 aussagt, dass er sich zur Rechten des Thrones der Majestät gesetzt hat (*ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης*), wo nur das *τ. θρόνου* (vgl. 4 16) fehlt. Es wird aber auf die 1 3 betonte Thatsache nur zurückgewiesen, um durch *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hervorzuheben, dass er mit seiner Thronbesteigung seinen Ort im Himmel eingenommen hat, in welchen Ausdruck hier im Unterschiede von 7 26 nach populärer Ausdrucksweise die ganze überirdische Welt zusammengefasst ist. Denn damit ist ja gesagt, dass eben dort im Himmel die Stätte seines dauernden priesterlichen Waltens ist *). — 8 2 hebt nun erst hervor, worauf es dem Verf. bei der Situation Christi im Himmel, zu der ihn seine Thronbesteigung geführt hat, ankommt, nämlich dass er sich

---

ihm gipfelte (v. Sod.), und da *τὰ λεγόμ.* nicht gleich *τὰ εἰρημένα* genommen werden darf, wie freilich auch Ebr., Ew. nach Aelteren thun, oder gar mit Hfm. *ἀρχιερεῦσιν* ergänzt werden (beim Vorhandensein von solchen, die so heissen). Das *ἐπί* bezeichnet daher auch nicht, dass dies zu dem Gesagten hinzu kommt (Ebr. nach Aelteren), sondern es steht von den obwaltenden Umständen (Keil nach Kühner § 438. II, 3, b) und das *τὰ λεγόμ.* geht auf die ganze Erörterung, das noch zu Sagende eingeschlossen. Es ist weder nöthig, vor *κεφάλ.* den Artikel zu denken (so gew., vgl. Bl., Riehm u. A.), noch ausdrücklich zu übersetzen: ein Hauptpunkt (Lün.), weil 6 noch ein anderer folge, da es sich nur um die Natur des zu Sagenden als solche handelt (vgl. Del., Krtz.). Unmöglich kann hier ein neuer Theil beginnen, wie Krtz., Keil, Küb., Khl. u. A. annehmen, am wenigsten die Erörterung über das Werk des Hohepriesters (v. Sod.).

*) Durch den Relativsatz soll nicht auf die königliche Herrlichkeit Christi hingewiesen werden (Del., Krtz.), wie 1 3; denn so nahe der Melchisedektypus die Vereinigung der königlichen und priesterlichen Würde in Christo legte (7 2), so liegt der Gedanke doch hier dem Kontext gänzlich fern, in dem es sich ausschliesslich um seine hohepriesterliche Qualität handelt. Es ist auch kontextwidrig, hier einen Unterschied des sitzenden von den im Allerheiligsten stehend fungirenden Priestern zu suchen (Bl. nach Aelteren), und das *ἐν τ. οὐρ.* gehört nicht zu *τῆς μεγαλ.* (Bhm.), sondern zu *ἐκάθισεν*. Ganz unnatürlich zieht es Hfm. zum Folgenden, wo es ja keineswegs eine der Bestimmung von *τῆς σκηνῆς* parallele Näherbestimmung von *τῶν ἁγίων* wäre, sondern eine offenbar das Ebenmaass jenes Verses störende Näherbestimmung des *λειτουργός*.

dort niedergesetzt hat als Diener des Heiligthums (*τῶν ἁγίων λειτουργός*), woraus von selbst folgt, dass es sich um das himmlische Heiligthum handelt. Dieses wird mittelst des explicativen *καί* näher bezeichnet als die wahrhaftige Hütte (*τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς*) d. h. als die Wohnstätte Gottes, in welcher derselbe in voller Wirklichkeit wohnt, die also erst ganz dem entspricht, was die Stiftshütte darstellen sollte (vgl. den johanneischen Gebrauch von *ἀληθινός*). Wie es von dieser heisst, dass Moses sie *ἔπηξεν* (Ex 33 7), so heisst es von jener, dass Jehova sie herrichtete, eig. fest zusammenfügte, nicht ein Mensch (*ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος*) *). Eben weil wir in diesem himmlischen Heiligthum, wo Gott in voller Wirklichkeit wohnt, vor Allem eines Priesters bedürfen, ist es eine solche Hauptsache, dass Christus dort seines ihm von Gott anvertrauten Dienstes waltet in Folge seiner Thronbesteigung.

8 3ff. begründet den ganzen Gedanken von 1f., wonach es eine solche Hauptsache ist, dass der messianische Hohepriester im himmlischen Heiligthum seines Dienstes wartet. Allerdings liegt aber die eigentliche Begründung noch nicht in 3 für sich, sondern in dem, was sich nach 4f. aus diesem Satze als einer zweifellosen Voraussetzung ergiebt (vgl. Hfm., Küb., Khl.). Denn hier ist zunächst nur, ganz wie 5 1, bevorwortet, dass

---

*) Das *λειτουργός* bezeichnet im klassischen Sprachgebrauch jeden Träger eines öffentlichen Amtes und steht auch in den LXX für: Diener in verschiedenem Zusammenhange (Jos 1 1. II Chr 9 4. Ps 102 21, vgl. Röm 13 6. Phil 2 25); nur der Zusammenhang kann ihm die Bedeutung eines priesterlichen Dieners geben (Sir 7 30. Röm 15 16); die Bedeutung Opferpriester hat es nicht (gegen Lün.), und hier am wenigsten. Dass *τῶν ἁγίων* nicht masculinisch (Oecum., Schulz, Paulus) oder irgendwie von heiligen Dingen (Krtz. nach Seb. Schmidt, Ew., vgl. auch Luth.) genommen werden kann, liegt am Tage; aber es kann auch nicht das Allerheiligste im Unterschiede vom Heiligen (Del., Riehm, Klg., Wörn., Khl., Küb. u. A.) bedeuten, da diese Scheidung im himmlischen Heiligthum nicht mehr statthat (vgl. Keil), sondern nur das Heiligthum überhaupt (I Mak 4 36. 14 15). Da nun der Israelite nur Ein Heiligthum kennt, in dem Gott Wohnung macht, so kann ein sachlicher Unterschied von *σκηνή* unmöglich stattfinden (vgl. z. B. Del.: der Thronhimmel Gottes und der Herrlichkeitshimmel der Engel und aller Seligen; Hfm.: die Stätte der wesentlichen Gegenwart und überweltlichen Weltgegenwart Gottes); sondern letzterer Ausdruck sagt nur, dass durch das Wohnen Gottes in ihm das himmlische Heiligthum die spezifisch gottgeweihte Stätte wird, welche sein Name bezeichnet (vgl. Hltzh.). Uebrigens gehört *ἀληθ.* nicht zugleich zu *τ. ἁγίων* (gegen Lün.), da auch das irdische Heiligthum ein solches in vollstem Sinne ist. Das *και* vor *ουκ ανθρ.* (Rcpt. nach AKLP) ist zu streichen.

jeder Hohepriester behufs Darbringung unblutiger und blutiger Opfer bestellt wird (πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται), woraus sich dann von selbst ergiebt (ὅθεν, vgl. 2 17. 7 25), dass auch der Hohepriester, den wir nach 1 haben, als er sich als Diener des Heiligthums im Himmel zur Rechten Gottes setzte, etwas darzubringen haben musste. Da auf diese Thatsache zurückgewiesen wird (vgl. Hfm.), muss man das ἀναγκαῖον (vgl. Act 13 46) durch ἦν ergänzen (Beza, Beng., Bl., de W., Lün., Hfm., Wörn.). Das ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ geht, da es sich um den Antritt seines Hohepriesterthums im himmlischen Heiligthum handelt (2), auf die Darbringung seines Blutes als Zeichens der vollbrachten Versöhnung vor Gott. Vgl. Lev 1 5. 7 33 *). — 8 4. εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς) bringt nun erst die aus jener Voraussetzung sich ergebende Folgerung, in welcher die Begründung des Hauptgedankens von 1f. liegt. Da in diesem ausgesprochen war, dass er im Himmel seinen Platz eingenommen hat, so involvirt das μέν, dem kein δέ folgt, ganz wie 7 11, den Rückblick auf diesen Gegensatz. Wenn er freilich, was durch 1 ausgeschlossen, auf Erden wäre, so wäre er auch nicht einmal Priester (οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς) überhaupt, geschweige denn ein Hohepriester, wie wir ihn brauchen (7 26), da ja (scil. ἐπὶ γῆς) vorhanden sind (bem. das nachdrücklich voranstehende ὄντων) die, welche gesetzmässig die Gaben darbringen (τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα). Auch ohne den Artikel bezeichnet das κατὰ νόμον, dass es sich nicht um das thatsächliche Vorhandensein an sich, sondern darum handelt, dass dies nach göttlicher Bestimmung statthat (gegen Hfm.) und also das Eintreten eines Anderen, der nicht zu ihnen (den levitischen Priestern) gehört, ausschliesst. Offenbar um den Gedanken an die Opferdarbringung auszuschliessen, ist hier das allgemeine προσφέρειν δῶρα (vgl. zu 5 1) gesetzt, welches nach 5 die Darbringung im heiligen Zelt bedeuten muss. Eben darum also, weil Christus auf Erden eine solche Darbringung, welche zum Wesen des Hohepriesters gehört (3), garnicht vollziehen konnte der göttlichen Ordnung gemäss, ist es eine solche Hauptsache, dass

*) Unmöglich kann der Vers einen einzelnen Ausdruck begründen, wie λειτουργός (Lün. nach seiner falschen Auffassung desselben) oder ἁγίων λειτ. (Krtz.). Der Satz mit ὅθεν ist durchaus kein Allgemeinsatz und kann daher nicht durch ἐστίν ergänzt werden, wie Vlg., Luth., Calv. und die meisten Neueren thun (vgl. noch Moll, Ew., Keil, Küb., v. Sod.). Das προσεν. geht nicht auf sein Selbstopfer auf Erden (so gew., vgl. noch Lün.), da ja die Opferdarbringung garnicht in der σκηνή vollzogen wird, worauf hier im Kontext Alles ankommt.

unser Hohepriester sich als Diener des himmlischen Heiligthums im Himmel niedergesetzt hat *). — 8 5. Das motivirende οἵτινες (vgl. 2 3) kann nur erläutern wollen, warum die gesetzmässigen Priester jedes andere Priesterthum auf Erden ausschliessen, sofern sie nicht irgend einem Heiligthum auf Erden dienen, sondern dem einen, ausser welchem es, weil es Nachbild des himmlischen ist, kein anderes geben kann, dem er dienen könnte. Die gesperrte Wortstellung zeigt deutlich, dass das ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ der Objektsdativ zu λατρεύουσιν ist, der dem Genitiv bei dem Subst. λειτουργός 2 entspricht. Vgl. Sir. 4 14. Das ὑπόδειγμα, das 4 11 ein Beispiel d. h. einen eine Wahrheit konkret veranschaulichenden Fall bezeichnete, ist hier nach der Erklärung im Folgenden (τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι) das veranschaulichende Abbild im Gegensatz zur Sache selbst, wie σκιά (Kol 2 17) die im Umriss die Gestalt wiedergebende Abschattung im Gegensatz zum Abgeschatteten. Das τῶν ἐπουρανίων bezeichnet aber ohne Frage nach dem Zusammenhang mit τῶν ἁγίων 2 das himmlische Heiligthum selbst, die wesenhafte Gotteswohnung im Himmel, deren schattenhaftes Abbild die Stiftshütte war **).

---

*) Dass οὖν die richtige Lesart ist, zeigen die vergeblichen Versuche von Ebr., Krtz., das γάρ (Rcpt. nach EKL) zu rechtfertigen, das auch exegetisch unhaltbar ist, da es weder 3 begründen, noch ihm parallel stehen kann. Das ἦν heisst weder: wenn er gewesen wäre (Bhm., Kuin.), noch darf es durch μόνον (Grot.) oder ἱερεύς (Beng. u. Aeltere) ergänzt werden. Im Nachsatz liegt aber nicht der Gegensatz, dass er nicht einmal Priester, geschweige denn Hohepriester (Bl., Ew.) wäre, in welchem Fall ἱερεύς vor ἦν stehen müsste, und auch die Beziehung auf den wahren messianischen Priester (Primas. u. Aeltere) ist eingetragen. Die Part. Praes. dürfen nicht imperfectisch genommen werden (Pesch., Vulg., Grot.), sondern gehen auf den gesetzmässigen Bestand. Die Rcpt. ergänzt vor: των προσφεροντων ein τ. ιερων (KL) und den Art. vor νομον (DEKLP). Ganz irrig schloss Krtz. hieraus, dass Christi Hohepriesterthum erst mit seiner Erhöhung den Anfang genommen habe, da ja lediglich von der hohepriesterlichen Funktion der Darbringung im Heiligthum die Rede ist, die vielmehr die Opferdarbringung auf Erden voraussetzt.

**) Der (motivirende) Relativsatz kann nicht die Unvollkommenheit des irdischen Heiligthums darstellen wollen (so gew.; vgl. Lün., der dies in ὑποδ. κ. σκιᾷ angedeutet findet), weder um den Schein zu entfernen, als ob die levitischen Priester einen Vorzug vor Christo hätten (Krtz.), noch um die Nothwendigkeit eines anderen darzuthun (Keil), sondern gerade die Einzigartigkeit (vgl. Hfm.), denn sie dienen einem Abbild und Schatten des himmlischen. Der Dativ kann nach dem Kontext nicht die Art ihres Gottesdienstes überhaupt bezeichnen (Clv., Beng., Schulz u. A., vgl. noch v. Sod.), so wenig wie τὰ ἐπουρ. die himmlischen Güter (Luth., vgl. Thol.) oder Verhältnisse (Ebr., vgl. Moll, Khl.) oder das, was im Himmel ist, überhaupt (Del.), wobei

— καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς gemäss der göttlichen Weisung, mit welcher Moses versehen war. Zu der passivischen Wendung des χρηματίζειν τινί τι (Lk 2 26) vgl. Act 10 22. — μέλλων): als er sollte (1 14), da erst durch die göttliche Offenbarung ihm die Weisung gegeben ward, das heilige Zelt herzustellen. Das ἐπιτελεῖν bezeichnet nicht die Vollendung des Begonnenen, wie Gal 3 3. Phil 1 6, sondern die Ausrichtung des Befohlenen und damit von Gott Beabsichtigten (vgl. Num 23 23). Dieser Satz wird nun begründet (γάρ) durch Verweisung auf Ex 25 40, welche Stelle nur durch das eingeschaltete φησίν (vgl. Act 25 22) als ein Gottesspruch charakterisirt wird, und welche durch das dem Wortlaut der LXX hinzugefügte πάντα noch stärker hervorhebt, dass die irdische σκηνή ganz und gar ein Abbild der himmlischen war: Siehe, du sollst Alles machen nach dem Vorbilde, das dir auf dem Berge gezeigt ist *).

Hofm. an das Abbild eines Zukünftigen denkt, das erst durch Christi Heimgang zu Gott in der himmlischen Wohnung der Gemeinde Realität empfangen habe. v. Sod. will gar das ὑποδ. nach 9 23 auf die Geräthe, σκιά nach 10 1 auf die Handlungen selbst beziehen. Wenn derselbe die damit ausgesprochene Unverbrüchlichkeit des Gesetzes für die Erde in einen Gegensatz setzt zu der 7 18 ausgesagten Aufhebung des aaronitischen Priesterthums, so ist das offenbar irrig. So wenig Kap. 7 gezeigt war, dass „neben dem aaronitischen Priesterthum für ein anderes Priesterthum Raum ist“, so wenig hier, dass trotz des ATlichen hohenpriesterlichen Dienstes für einen anderen „noch Raum ist“. Es soll nur erwiesen werden, dass jener nach dem Gesetz eingesetzte Hohepriester (7 28) sein eigenes Heiligthum hat, wie es zu dem Begriff eines solchen durchaus gehört. Dass mit diesem neuen Hohepriesterthum das ATliche aufgehoben, war eben 7 18 deutlich gesagt.

*) Das μέλλων heisst nicht: als er im Begriff stand (Bl.) oder vorhatte (Del.). Unbegreiflich ist der Anstoss, den Hfm. an dem γάρ nimmt, das, genau wie I Kor 6 16, nicht die Thatsache, dass Gott das Folgende sagt, sondern den Inhalt der Aussage selbst als Begründung einführt. Er will es als Bestandtheil des Citats nehmen, indem er ὅρα γάρ als selbstständige Aufforderung fasst: Siehe es dir doch ja an. Vgl. dagegen Keil. Subjekt zu φησίν ist natürlich Gott, weder ὁ χρηματισμός (Lün.), noch ἡ γραφή (Bhm.). Wunderlich meinte Bl. nach Grot. u. Aelteren, er habe selbst nur ein Abbild des Urbildes gesehen, so dass die levitischen Priester dem Abbilde eines Abbildes dienten. Aber auch die, welche diese Auffassung ablehnen, übersehen umgekehrt meist, dass jenes Urbild, weil der überirdischen Welt angehörig, an sich menschlichen Augen nicht sichtbar und für Menschen nicht darstellbar ist, also immer erst in einem für diesen Zweck von Gott gestalteten Bilde dem Moses gezeigt werden konnte, welches er unmittelbar nachbilden sollte. Dass er aber in ihm das himmlische Heiligthum selbst, so weit es überall geschaut werden kann, gesehen hatte, folgt nothwendig aus dem Zusammenhang und wird ganz willkürlich bestritten von Keil, nach dem er nur ein Modell der Stifts-

Hiermit ist die Erörterung über das melchisedekische Priesterthum Christi vollständig geschlossen. Obwohl im Flusse des Briefstils unmittelbar an das Vorige anknüpfend, beginnt dennoch der dritte Theil des Briefes, welcher von dem Priesterdienste Christi d. h. insbesondere von seinem Opfer handelt. Das erhellt zweifellos daraus, dass die Erörterung darüber an den zuerst 7 22 anklingenden Begriff des neuen Bundes anknüpft, dessen ausführliche Erläuterung den Eingang zu der neuen Betrachtung bildet (8 6—13), wie dieselbe mit einem Rückblick darauf schliesst (10 15—18). Ganz naturgemäss knüpft auch die Betrachtung selbst an das zuletzt über das irdische Heiligthum Gesagte an, um zunächst festzustellen, wie schon die Einrichtung desselben darauf hinweise, dass der Priesterdienst in ihm nicht habe bewirken können (9 1—10), was der Priesterdienst Christi im Allerheiligsten bewirkt hat (9 11—15). Es wird sodann gezeigt, dass dazu ein Opfer nothwendig gewesen sei (9 16—23), wie es Christus vor seinem Eingange in's himmlische Heiligthum gebracht habe (9 24—28), und wie die Wirkung dieses Opfers weder durch das jährliche Versöhnungsopfer (10 1—10), noch durch die täglichen Opfer, die im neuen Bunde vielmehr definitiv abgeschafft sind, ersetzt werden könne (10 11—18). Eine daraus gefolgerte Mahnung (10 19—31) schliesst diesen Theil.

8 6—13. Der neue Bund. — νῦν δέ) nun aber, bei dieser Sachlage (vgl. I Kor 5 11. 7 14) d. h. da er in einem höheren Heiligthum dient als die Priester, welche dem einzigartigen irdischen dienen, hat er einen ungleich höheren Priesterdienst (λειτουργία, wie Lk 1 23) erlangt, als sie. Zu diesem ganz neuen Gesichtspunkt leitet das δέ über. Der Comp. διαφορωτέρας bezeichnte, wie 1 4, dass der Vorzug seines Priesterdienstes ein um so grösserer war, um wie viel besser der Bund war, dessen Mittler er geworden ist. Zu τυγχάνειν τινός vgl. Lk 20 35. Act 24 3 *). Das ὅσῳ καί betont,

hütte (vgl. Ebr.: einen Bauriss, Moll: ein Bauvorbild), oder von Hfm., nach dem er überhaupt nichts Gegenwärtiges (s. o.) geschaut hatte. Von einem wirklich im Himmel vorhandenen und vom Himmel noch zu unterscheidenden Tempel kann ja keine Rede sein. Die Rcpt. hat nur nach Min. ποιήσης statt -σεις.

*) Das δέ hat mit dem μέν in 4 garnichts zu thun (gegen Lün., v. Sod. und die Meisten), da dort von der Priesterstätte, hier von dem Priesterdienst die Rede ist. Es kann also auch nicht ein dort begonnener Beweis abgeschlossen werden, weder dafür dass er im himmlischen Heiligthum fungirt (Lün.), noch dafür, dass sich in seine Erhöhung zu Gott Alles zusammenschliesst (Hfm.), da ja das νῦν grade auf einen im Vorigen begründeten Sachverhalt zurückweist. Hfm. nimmt λειτουργ. im Sinne von Priesteramt (vgl. Keil) und das διαφορ.

dass der Vorzug seines Priesterdienstes an dem Vorzug des Bundes bemessen sein will, weil er nicht nur ein höherer Priester, sondern auch eines besseren Bundes Mittler war. So wird der bereits 7 22 anklingende Begriff des besseren Bundes hier erst wieder aufgenommen, um ihn zur Grundlage der folgenden Erörterung zu machen. Nur heisst hier der messianische Priester nicht der Bürge, sondern der Mittler desselben, sofern sein Priesterdienst die vollständige Entsündigung beschafft, die im alten Bunde noch fehlte (vgl. 7 19), weshalb derselbe auch nicht die volle Gemeinschaft mit Gott und die Erreichung seines letzten Zweckes, die Erlangung der Bundesverheissung, herbeiführen konnte. Dies sagt deutlich der Relativsatz, welcher mit dem argumentirenden ἥτις (vgl. 5) erläutert, wiefern dieser Bund ein besserer ist. Er ist es nämlich als einer, welcher gesetzlich geordnet ist auf Grund besserer Verheissungen (ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται.) Das νομοθετεῖσθαι bezeichnet hier, anders als 7 11, weil nicht auf Menschen, sondern auf die Sache selbst angewandt, die gesetzliche Regelung des neuen Bundesverhältnisses. Dadurch soll freilich derselbe nicht erst mit dem alten in Parallele gestellt werden (so gew., vgl. Lün.), sondern es soll angedeutet werden, dass auch der neue Bund seine festen gottgegebenen Ordnungen hat, aus denen man sein Wesen erschliessen kann. Unzweifelhaft denkt der Verf. diese in der alttestamentlichen Grundstelle, welche den neuen Bund verheisst, gegeben (vgl. 10ff.); und schon darum können die besseren Verheissungen, auf Grund derer (ἐπί c. Dat., wie 2 13) jene Ordnung erfolgt ist, nur die in dieser Weissagung gegebenen sein. Unter ihnen aber bildet sichtlich dem Verf. die Verheissung einer vollkommenen Sündenvergebung den Höhepunkt. Gerade durch diese Verheissungen, die in ihm unmittelbar erfüllt werden, unterscheidet sich ja der neue Bund vom alten, durch sie charakterisirt er sich als der bessere*). — 8 7. εἰ γὰρ ἡ

---

davon, dass schon das ATliche διάφορος war. Lchm., WH.txt., Trg. a. R. schreiben mit Recht nach BD νυν, das so oft von den Emendatoren in das stärkere νυνι verwandelt ist. Nur Trg.txt. hat die Form τετευχεν aus BE, Rcpt., die ebenso der späteren Gräcität seit Aristot. angehört, wie das τετυχεν der meisten Mjsc., statt der attischen Form τετυχηκεν (P). Vgl. Lob. ad Phryn. p. 395.

*) Die Auffassung der Kirchenväter, wonach diese besseren Verheissungen die Verheissungen der ewigen Seligkeit und der himmlischen Güter sind im Gegensatz zu den irdischen und zeitlichen Gütern, die der alte Bund verhiess, ist zwar von Bisp., Hfm., Küb. u. A. erneuert, aber nach dem Vorgange von Calv. u. Calov seit Bl. mit Recht von den Meisten (vgl. auch Keil) verworfen. Die Verheissung, deren Er-

πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος) rechtfertigt die Bezeichnung des neuen Bundes als eines besseren, welche doch jedenfalls voraussetzt, dass der alte nicht so gut, also etwas an ihm auszusetzen war, durch einen Satz, welcher, wie 7 11. 8 4, das Gegentheil davon nach dem vorliegenden Thatbestande als etwas Unannehmbares darstellt. Denn wenn jener erste tadellos (Lk 1 6. Phil 2 15), also an ihm nichts auszusetzen gewesen wäre, so würde nicht für einen andersartigen ein Ort gesucht werden (οὐκ ἂν ἑτέρας ἐζητεῖτο τόπος). Es kann doch nur Einen Bund Gottes mit den Menschen geben, der seinem Zweck entspricht, und wo bereits ein solcher zu Recht besteht, da ist kein Raum für einen anderen da. Wenn nun Gott einen neuen Bund verheisst, so muss es doch eine Stelle gegeben haben, an welcher der erste seinem Zwecke nicht entsprach, also etwas an ihm auszusetzen gewesen sein. Das aber ist gerade die Stelle, an welcher der neue Bund, wie ihn Gott in der Weissagung beschreibt, eintreten will, um zu leisten, was jener nicht zu leisten vermochte; und indem Gott einen solchen Bund in Aussicht stellt, wird allerdings eine Stelle gesucht, wo für ihn noch Raum ist*). — 8 8. μεμφόμενος

---

füllung durch den Bund vermittelt werden sollte, ist dieselbe im A. wie im N. Bunde (vgl. 4 3. 6 13); aber der alte Bund vermochte die Erfüllung derselben nicht herbeizuführen, erst der neue Bund vermag es auf Grund der in der Weissagung von ihm gegebenen und in seiner Verwirklichung sich unmittelbar erfüllenden Verheissungen. Vgl. 7 18f. 22. Nicht dass der neue Bund den Glauben an Jesum fordert statt der Gesetzeserfüllung (Hfm.), ist durch seine gottgegebene Ordnung bestimmt, sondern, dass in ihm die Vorbedingungen für die Erfüllung der alten Bundesverheissung sich verwirklichen durch die Erfüllung der 10—12 gegebenen Verheissungen. So wenig hier von den „Bundesgütern" die Rede ist, welche nur ἐπαγγελίαι genannt werden, weil sie ihre Verwirklichung erst durch Aneignung des priesterlichen Werkes Seitens der Menschen finden, so wenig heissen sie κρείττονες, weil sie ihrer Erfüllung sicher sind, was ja gerade dann nicht der Fall wäre (gegen v. Sod.). So wenig 7 22 aus dem höheren Priesterrange Christi die vorzüglichere Beschaffenheit des durch ihn vermittelten Bundes abgeleitet war, so wenig wird hier umgekehrt diese aus jenem gefolgert (gegen Lün.) oder sein höherer Priesterdienst daraus, dass er Bürge eines besseren Bundes war (Khl., v. Sod.). Der Begriff des μεσίτης zeigt deutlich, dass die διαθήκη als ein Verhältniss zwischen Gott und Menschen gedacht ist, da, wenn es sich um eine göttliche Verfügung (Hfm.) handelte, der μεσίτης nicht „der, welcher macht, dass dieselbe eintritt", sondern nur, wie Gal 3 19, der Uebermittler derselben sein könnte, wodurch jede reale Beziehung zwischen dem Priesterdienst Christi und seiner Bundesmittlerschaft verloren ginge.

*) Es ist also weder ein Platz in den Herzen gemeint (Bl. wegen 10, wo ja garnicht der Bund in die Herzen geschrieben wird), noch eine Vermischung zweier Konstructionen entstanden (Lün., Küb.), da

γὰρ αὐτοῖς λέγει) begründet den in dem ganzen vorigen Verse indirekt liegenden affirmativen Gedanken, dass, weil jener erste nicht tadellos war, Raum für einen andern gesucht wurde (Keil). Aber nicht etwa gegen den Bund, den er ja selbst nach dem folgenden Schriftwort gestiftet, spricht Gott einen Tadel aus, sondern gegen sie d. h. die Genossen desselben. Der Nerv des Gedankens liegt gerade darin, dass Gott, indem er diese tadelt (μέμφεσθαι c. Dat., wie II Mak 2 7), nicht etwa andere Genossen des Bundes an ihre Stelle zu setzen verheisst, sondern die Aufrichtung eines neuen Bundes. Denn damit ist indirekt gesagt, dass der erste nicht vermocht hatte, seine Genossen tadellos zu machen, und also noch Raum da war für einen anderen Bund, der dies zu thun im Stande war, was übrigens in der Sache von Vertretern der verschiedenen Auffassungen anerkannt wird (vgl. Grot., Moll mit Del., Hfm.)*). Es folgt nämlich die Weissagung Jer 31 31—34: „Siehe, Tage kommen, spricht Jehova, und dann will ich vollenden über das Haus Israel und das Haus Juda einen neuen Bund". Da die lange Stelle, die im Uebrigen so wörtlich citirt wird, dem Verf. offenbar vorgelegen hat, so kann er nur absichtlich das διαθήσομαι der LXX durch συντελέσω ersetzt haben, um anzudeuten, dass Jehova damit sein Verhältniss zu seinem Volke zur Vollendung bringen wolle. — 8 9 charakterisirt diesen Bund zunächst negativ dahin, dass diese definitive Bundschliessung nicht erfolgen werde nach Art des Bundes, von dem es nun in absichtsvollem Gegensatz zu συν-

---

der Gedanke, dass ein zweiter Bund gesucht wurde, gewiss dem Verf. ganz fern lag und daher nicht mit dem anderen, dass kein Platz für ihn da war, vermischt werden konnte. Zu modern denken Del., Krtz., Keil an einen Platz in der Heilsgeschichte. Seltsam denkt v. Sod. an einen Ort für die Opferhandlungen, durch die der Bund geschlossen wird, wozu ein Heiligthum gehört, wie das himmlische im Gegensatz zum irdischen (8 1. 4), was doch rein eingetragen wird, da ausschliesslich vom Bunde die Rede ist. Das δευτερας ist troz aller Editoren nach B in ετερας zu verwandeln, da offenbar alles darauf ankam, den Bund als einen andersartigen zu bezeichnen, während die blosse Zählung die Möglichkeit mehrfacher διαθηκαι zu setzen scheint.

*) Offenbar ist αυτοις (BEL, vgl. WH. a. R. Treg.text.) die schwerere Lesart, da dann ein Acc. der Sache zu fehlen schien. An die Verbindung des αὐτοῖς mit λέγει (Bl., Lün., Krtz., Ew., Hltzh. nach Grot. u. Aelteren), die man nur annahm, um μεμφ. auf den Bund beziehen zu können (wegen des ἄμεμπτος), wobei man dann wohl hervorhob, dass absichtlich nicht direkt gesagt sei, er habe ihn getadelt (de W., Moll), dachte der Abschreiber sicher nicht, und sie ist wegen der Wortstellung ganz unnatürlich, da die betonte Stellung des αὐτοῖς gar keinen Grund hätte. Uebrigens begründet der Vers weder bloss die erste (Lün.), noch bloss die zweite Hälfte des vorigen Verses (Hfm.).

τελέσω heisst, dass er ihn einst ihren Vätern gemacht habe (ἐποίησα statt des διεθέμην der LXX). Dieses Einst aber wird näher bestimmt: „an dem Tage, da ich ihre Hand ergriff, um sie herauszuführen aus dem Lande Aegypten*)“. Warum der neue Bund durchaus anderer Art sein musste, sagt das Folgende, das darum keineswegs Zwischensatz ist (gegen Hfm.): „weil sie nicht blieben in meinem Bunde und ich in Folge dessen mich nicht kümmerte um sie, spricht Jehova“. Denn ein Bund, in dem beide Paciscenten ihrer Verpflichtung nicht nachkommen, wenn auch der eine nur durch das Verhalten des anderen dazu veranlasst, kann seinen Zweck nicht erfüllen. — 8 10 bringt nun positiv die Schilderung des neuen Bundes. Das ὅτι muss der Verf. an 8 anknüpfend gedacht haben, also als eine Begründung davon, dass Gott einen neuen Bund zur Vollendung bringen werde: „Weil dies der Bund ist, den ich dem Hause Israel aufrichten werde nach jenen Tagen (d. h. nach den 8 erwähnten, die kommen müssen, ehe jene Vollendung eintritt), spricht Jehova, indem ich meine Gesetze in ihren Sinn gebe“. Weil in der Art, wie er durch Verinnerlichung des Gesetzes den Bund aufrichtet, zugleich die Art des Bundes beschrieben ist, kann die weitere Beschreibung im temp. fin. sich anschliessen: „und auf ihre Herzen will ich sie schreiben (statt auf steinerne Tafeln, auf welche das Gesetz bei der alten Bundstiftung geschrieben ward) und ich will ihnen zum Gott sein und sie werden mir zum Volk sein“. Erst wenn durch die Verinnerlichung des Gesetzes die stete Erfüllung desselben sicher gestellt ist, wird das Volk zu einem wahren Gottesvolk, das seinem Gott beständig dient, und Gott zu seinem Gott, der ihm alle seine Gnadenwohlthaten zuwenden kann, wodurch das im Bunde intendirte Verhältniss zwischen Gott und dem Volke vollkom-

---

*) Man sagt zwar, dass auch Jer 34 15 das συντελεῖν διαθήκην bedeutungslos mit διατίθεσθαι wechsle (Hfm., Keil), übersieht aber, dass die Verbindung mit ἐπί absichtsvoll dem bei Ez häufigen συντελεῖν τὴν ὀργήν (τ. θυμόν) ἐπ' αὐτούς (6 12. 13 15. 20 21) nachgebildet ist und schon die Ersetzung des zweiten διεθέμην durch das einfache ἐποίησα die Unabsichtlichkeit ausschliesst. Aber das συντελέσω kann auch nicht gewählt sein, um den neuen als endgiltig abgeschlossen zu bezeichnen, denn dass der erste kein richtig geschlossener gewesen, „nur ein Faktum“ (wegen des ἐποίησα 9), hat der Verf. nach seiner ganzen Stellung zum AT und nach dem Wortlaut sicher nicht sagen wollen (gegen v. Sod.). Das aus den LXX herübergenommene ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου st. τοῦ ἐπιλαβέσθαι με erklärt Win. § 63, 1 zwar für ungewöhnlich, aber nicht inkorrekt, Buttm. p. 271 wohl mit Recht für ganz ungriechisch.

men realisirt ist*). — 8 11. Mit der vollen Verwirklichung der Gottesgemeinschaft im neuen Bunde hängt nothwendig zusammen die volle Gotteserkenntniss, die er gewährt: „und es werden gewiss nicht belehren, ein jeder seinen Mitbürger und ein jeder seinen Bruder, sprechend: Erkenne den Herrn! Weil alle mich kennen werden, vom Kleinen bis zum Grossen unter ihnen". — 8 12. Der tiefste Grund aber, weshalb im neuen Bunde d. h. in der Vollendung der Gottesgemeinschaft die Verinnerlichung des Gesetzes und die Allgemeinheit der Gotteserkenntniss sich, wenn auch erst allmählich und fortschreitend, verwirklicht, ist die letzte jener besseren Verheissungen, auf Grund deren er geordnet (6) und die sich bereits voll und ganz erfüllt hat, auf die es darum dem Verf. hauptsächlich ankommt, die volle Sündenvergebung: „Weil ich gnädig sein werde ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden gewisslich nicht mehr gedenken**)". Eben weil diese Vergebung durch

---

*) Trotzdem findet sich nirgends im Briefe diese Eigenthümlichkeit des neuen Bundes weiter verwerthet, wahrscheinlich weil dieselbe sich, ebenso wie die 11 genannte, auch in ihm immer nur relativ verwirklicht und darum dieser Vorzug des neuen Bundes noch nicht der spezifische sein kann. Das *ὅτι* kann für den griechisch schreibenden Verf. unmöglich gleich: „sondern" sein, wie Hfm., Keil hier und 11 annehmen. Während 8 der Verf. mit dem Cod. Alex. gegen den Cod. Vat. (*φησι*) *λέγει κύριος* schreibt, behält er dasselbe 9. 10 bei, obwohl dort die Lesart der LXX nicht schwankt. Das *μου*, das der Vat. 10 nach *διαθήκη* hat und Lchm. nach ADE aufnimmt, obwohl es hier wie dort nach 9 hinzugefügt, wie das *δώσω* nach *διδούς* hat der Verf. nicht, obwohl letzteres die Construction erleichtert hätte; denn dass er das *καί* vor *ἐπὶ τ. καρδ.* im Sinne von „auch" genommen und so das *διδούς* mit *ἐπιγρ.* verbunden habe (vgl. Bhm.), ist sehr unwahrscheinlich, da dies „auch" ganz bedeutungslos wäre. Mit der Annahme einer Ungenauigkeit des Part. statt Verb. fin. (Küb.) oder mit dem Uebergange des Part. ins Verb. finit. (vgl. Lün., Keil, v. Sod.) ist auch nichts erklärt, da das *ἐπιγράψω* doch offenbar dem *ἔσομαι* parallel steht und somit jenes mit zur Beschreibung des Bundes (*αὕτη ἡ διαθ.*) und nicht zur Beschreibung der Bundesstiftung (*διαθήσομαι διδούς*) gehört. Die Anknüpfung jener mit *καί* kann darum immer nur daraus erklärt werden, dass der Verf. in dieser bereits jene gefunden hat. Die *ἡμέρ. ἐκ.* sind nicht den 8 erwähnten vorhergehend (Lün., Krtz.) gedacht. Die Voranstellung des *ἐπὶ καρδίας αὐτῶν*, statt dessen Tisch. (WH. a. R.) ohne Grund nach ℵK *καρδιαν* schreibt (obwohl indirekt auch der Schreibfehler in B für *καρδιας* spricht) und das wohl sicher Acc. plur. ist (gegen Keil), und nicht Gen. sing., stimmt mit dem Cod. Vat. der LXX (vgl. 1 9. 26), der auch das Simpl. *γράψω* hat (vgl. B), und ist darum schwerlich nachdrückliche Umstellung des Verfassers.

**) Auch 11 folgt der Verf. der Lesart des Cod. Vat. der LXX (*πολίτην—ἀδελφ.*), während A *ἀδελφ.—πλησίον* hat (vgl. Rcpt. nach P: *πλησιον—αδ.*); dagegen fehlt das *αὐτῶν* nach *μικροῦ*, das die Rcpt.

den Priesterdienst Christi beschafft ist, ist er der Mittler des neuen Bundes geworden (6), der nun an Stelle des alten und damit aufgehobenen getreten ist. — 8 13 betont deswegen noch einmal, wie schon dadurch, dass in jener Weissagung von einem neuen Bunde die Rede ist (ἐν τῷ λέγειν καινήν) Gott den ersten für einen veralteten erklärt habe (πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην). Das transitive παλαιοῦν (Job 9 5. Thr 3 4) kann in der Korrelation zu λέγειν nur heissen: für alt erklären, was Keil vergeblich bestreitet. In welchem Sinne dies genommen sein will, sagt aber das Folgende, wo das mediale τὸ δὲ παλαιούμενον das Veraltende bezeichnet (vgl. 1 11) und durch καὶ γηράσκον näher erklärt wird, das noch bestimmter ausdrückt, dass, wie das Greisenalter des Menschen (vgl. Gen 18 13. 27 1) sein Ende erwarten lässt, so auch jenes Veralten besagen will, dass seine Zeit vorüber ist und es daher nahe dem Verschwinden (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ, vgl. Jer 51 37. Dtn. 7 2). Hat es diesen Sinn, wenn Gott durch die Verheissung eines neuen Bundes den ersten für veraltet erklärt, so war derselbe schon damals dem Zeitpunkt nahe, wo nach Gottes Rath sein Verschwinden eintreten sollte. Nachdem aber der Mittler des neuen Bundes durch seinen Priesterdienst die volle Sündenvergebung beschafft hat, die den Eintritt aller Segnungen des neuen Bundes bedingt (vgl. 12), ist er natürlich verschwunden *).

---

nur nach L hinzufügt, gerade in Cod. A. Das φησι κυρ. am Schlusse des Verses fehlt in beiden Codices und daher auch hier; dass das και τ. ανομιων αυτων (Lchm. nach der Rcpt., die es nach 10 1 zusetzt, gegen ℵB), hinzugefügt sein sollte, ist bei der sorgfältigen Citation der langen Stelle sehr unwahrscheinlich. Ganz anders 10 17.

*) Abschaffen, antiquiren (Vlg., Bez.) heisst παλαιοῦν nicht; auch unser „Veralten" (vgl. noch Khl.) modifizirt den Sinn etwas. Wollte man das παλαιούμενον das πεπαλ. aufnehmen lassen (v. Sod.), dann müsste man auch mit Hfm., Hltzh. erklären: das παλ. ist auch γηράσκον. Aber es liegt doch in der Natur der Sache, dass, was Gott für alt erklärt, auch wirklich alt ist. Dass der Fortbestand des Tempels dem alten Bunde wenigstens seiner äusseren Erscheinung nach eine Fortexistenz (Keil) oder ein Scheindasein (Del.) gewährt, wird eingetragen. Aber völlig unverständlich ist es, wie v. Sod. daraus, dass das ἐγγὺς ἀφαν. nur als Folgerung aus einem Schriftwort eingeführt und keinerlei negativen Schlüsse daran geknüpft werden, folgern will, dass der Verf. nicht Leser von der Ueberschätzung desselben abbringen will, während doch jenes die einfachste Lehrweisheit erforderte, da das AT eben die auch von ihnen anerkannte Autorität war, und die Konsequenz des aus ihr Erwiesenen (nämlich die Abschaffung der ATlichen Opferordnung), wie der Rückkehr zu der Schriftstelle in 10 15ff. zeigt, eben in dem folgenden ganzen Abschnitt gezogen wird. Was dagegen für Heidenchristen diese Reflexion über den alten Bund

Kap. 9.

9 1—10. **Die typische Bedeutung der Stiftshütte.** *ἡ πρώτη*) scil. *διαθήκη*. Aus der Thatsache, dass der erste Bund von Gott selbst als transitorischer bezeichnet ist (8 13), will der Verf. alles Folgende gefolgert wissen (*οὖν*). Er deutet aber mit *μέν* an, dass, was er zunächst von ihm zu sagen hat, noch nicht für diesen Charakter zu sprechen scheint, um erst 6ff. zu zeigen, wiefern dies doch der Fall sei. Denn es hatte derselbe ebenfalls (*καί*) *δικαιώματα λατρείας*, die wie alle Rechtssatzungen des Gesetzes (vgl. Röm 2 26. 8 4) von göttlicher Autorität waren (vgl. Lk 1 6: *δικ. τ. κυρίου*) und darum eine Art des Gottesdienstes (Röm 9 4) von bleibender Gültigkeit anzuordnen schienen. Das Imperf. *εἶχεν* erklärt sich daraus, dass dem Verf. der alte Bund bereits der Vergangenheit angehört (vgl. zu 8 13), wobei es sich ganz gleich bleibt, ob dieser Gottesdienst von irgendwem noch fortgesetzt wird. Das *τό τε ἅγιον κοσμικόν* reiht das Heiligthum nicht als ein zweites, was der alte Bund besass, mit *καί* an die *δικαιώματα* an, da es sich ja dem Zusammenhange nach (vgl. 8 6) nur um jene handelt, sondern bezeichnet das Heiligthum, von dem bereits 8 5 als von dem die Rede gewesen war, in welchem die alttestamentliche *λατρεία* statthatte, als das zu ihnen gehörige (*τε*), weil die nachher besonders hervorgehobenen Kultushandlungen die besondere Einrichtung desselben voraussetzen (6ff.). Dieser rückweisende Artikel (vgl. Keil, v. Sod.) konnte aber nicht vor *κοσμ.* wiederholt werden, weil die hier gemeinte Eigenschaft desselben dort noch nicht hervorgehoben war. Es konnte vielmehr nur prädikativ (vgl. Kühner, § 463 3. B) das Heiligthum durch das in diesem Sinne nur hier vorkommende (anders Tit 2 12) *κοσμικόν* als ein solches bezeichnet werden, welches der geschaffenen Welt (vgl. 4 3) angehört und darum vergänglich ist, wie sie *). — 9 2. *σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη*)

---

für einen Zweck haben soll, ist nicht einzusehen, da ihnen doch die Gewissheit des neuen, in dem sie stehen, nie dadurch gestärkt werden kann, dass es schon früher einen gegeben hat, der nachher für alt erklärt und abgeschafft wurde.

*) Das *μέν* weist natürlich nicht auf das *δέ* in 11 voraus, wie Ebr., Del., Keil nach Carpz. u. Aelteren und noch v. Sod. annehmen. Das *και* nach *ουν* ist in B Min. und orient. Versionen aus Nachlässigkeit ausgefallen und von Treg. WH. eingeklammert, gewiss aber nicht von Abschreibern ausgelassen, denen der neue Bund keine

begründet den Satz, dass der erste Bund gesetzliche Gottesdienstordnungen, wie sie zu jenem Heiligthum gehörten, hatte (1), dadurch, dass die Art, wie dies Heiligthum hergerichtet wurde (*κατασκευάζειν*, wie 3 3), beschrieben wird, da aus ihr erhellt, dass dasselbe in allen seinen Theilen auf diese gottesdienstlichen Handlungen berechnet war. Darum blickt der Aor. auf die Zeit zurück, wo nach der Begründung des alten Bundes sein Gottesdienst eingerichtet ward, und hat mit der Frage, ob dieser Gottesdienst jetzt noch besteht, garnichts zu thun. Eben darum ist auch nicht vom Tempel, sondern von der Stiftshütte die Rede: denn ein Zelt (vgl. 8 5) ward hergerichtet, nämlich das Vorderzelt (*ἡ πρώτη*), von dem zunächst die Rede sein soll. Die beiden Abtheilungen der Stiftshütte werden also gleichsam als zwei besondere Zelte gedacht (gegen Del.), da *ἡ πρώτη* nicht mit dem artikellosen *σκηνή* unmittelbar verbunden werden kann. Mit Recht aber bemerkt Hfm., dass der Nachdruck auf dem Relativsatze liegt, welcher die heiligen Geräthe des Zeltes aufzählt, da sie erst den charakteristischen Unterschied der beiden Zelte bilden und da erst sie das so hergerichtete Zelt zur Stätte gottesdienstlicher Handlungen machen. Das *ἐν ᾗ* ist natürlich, dem *κατεσκευάσθη* entsprechend, durch *ἦν* zu ergänzen, und zwar werden als die beiden charakteristischen Geräthe desselben enge mit einander verbunden (vgl. zu *τε—καί* 2 4. 11) der siebenarmige goldene Leuchter auf der Südseite und der mit Goldplatten überzogene Tisch aus Akazienholz auf der Nordseite (*ἥ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα*). Vgl. Ex 25 31ff. 23ff. Von jenem erhellt ohne weiteres, dass er zum Lichteranzünden bestimmt ist, zu diesem aber musste, um den gottesdienstlichen Gebrauch desselben anzudeuten, *καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων* hinzugefügt werden,

---

δικαιώματα zu haben schien (v. Sod.). Derartige Reflexionen sind bei den Abschreibern, insbesondere den ältesten, völlig unnachweislich. Das *εἶχεν* blickt nicht bloss auf die primitive Einrichtung desselben zurück (gegen Bhm., Thol. u. A.). Ganz irrig wollten Luth., Grot. u. Aeltere *λατρείας* als Acc. dem *δικαιώμ.* coordiniren, das ohne Genit. hier ganz bedeutungslos wäre. Hfm. will, offenbar dem *τε* zuwider, *τὸ ἅγιον* als zweites Subjekt an *ἡ πρώτη διαθ.* anschliessen (vgl. Hltzh., der ganz unbefangen noch der offenbar falschen, nur auf Min. beruhenden Glosse der Rcpt. folgt: *η πρ. σκηνη*, und Khl.). Ebenso wenig kann *τό τε ἅγιον κοσμ.* heissen: ein Heiligthum, nämlich das weltliche (Bl., de W., Lün.), was immer den Art. vor *κοσμ.* erfordern würde, oder: das Heiligthum als weltliches (Del., Moll, Wörn.), was durch die Wortstellung angedeutet sein müsste. So wenig *ἅγιον*: Heiligkeit bedeuten kann (Luth. u. A.), so wenig heisst *κοσμικόν*: dem ganzen *κόσμος* d. h. der Heidenwelt offenstehend (Chrys., Theoph., Erasm. u. A.) oder: das Weltall darstellend (Thdrt., Grot., Bhm. u. A.).

das nach bekannter Metonymie die Brodauflage selbst, wie sie Lev 24 6ff. angeordnet, bezeichnet (Ex 40 4. II Chr 13 11). Vgl. Thol., Del., Moll, Hfm., Klg. u. A. Von diesem Vorderzelt sagt endlich der Relativsatz mit dem argumentirenden ἥτις (8 6), dass es das Heiligthum genannt wird: *λέγεται τὰ ἅγια,* weil erst die zu gottesdienstlichen Handlungen bestimmten Geräthe es dazu machen. Das *λέγεται* geht auf den Sprachgebrauch des AT.'s (z. B. Lev 10 4. Num 4 12), das von der Herrichtung jenes Zeltes erzählt, weil derselbe von da aus ein dauernder geworden *). — 9 3. Mit dem nun hier im NT lokal gebrauchten *μετά* schliesst sich dann an, dass hinter dem zweiten Vorhange, der das Heilige vom Allerheiligsten schied (*τὸ δεύτερον καταπέτασμα*), wie hier die Parocheth (6 19) im Unterschiede von dem Vorhange, der in das Vorderzelt führte, heisst, ein Zelt (*σκηνή*) hergerichtet ward, welches das Allerheiligste heisst: *ἡ λεγομένη τὰ ἅγια τῶν ἁγίων.* Vgl. Num 4 19.

9 4f. *χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον*) hebt zunächst hervor, dass das Allerheiligste, und zwar, worauf es hier, wie 2, allein ankam, für den in ihm zu vollziehenden Dienst einen goldenen d. h. mit feinem Golde überzogenen (Ex 30 3 Rauchaltar besass, wobei das *χρυσοῦν* durch seine Stellung stark betont wird, um hier, wie auch nachher, die sonderliche Herrlichkeit der zum Allerheiligsten gehörigen Geräthe hervorzuheben **). Ob der Verf. deshalb den Rauchaltar selbst im

*) Dass *ἡ πρόθ. τ. ἄρτ.* eine Hypallage für *οἱ ἄρτοι τῆς προθ.* sein könne (Grot., Beng. u. Aeltere), ist Einbildung; die eigentliche Bedeutung (Bl., de W., Lün.: das Auflegen der Schaubrodte) passt durchaus nicht. Lün., v. Sod. ergänzen *ἐστί,* und Lün. will sogar das *λέγεται* auf die wirkliche Gegenwart des Verf. beziehen. Eine ganz naive Emendation ist das *και τ. χρυσ. θυμιατηριον* in B bsm. aeth. (Trg. a. R. i. Kl.), das dann natürlich in 4 weggelassen. Ganz sinnlos ist in ADE (Lchm., Rcpt.) hinter *αγια* das *αγιων* aus 3 heraufgenommen, obwohl es gerade nicht von dem Heiligthum überhaupt (wie 8 2), sondern von dem Heiligen im Unterschiede vom Allerheiligsten (3) steht. Der Artikel könnte fehlen, um den Ausdruck nicht als term. techn., sondern nach seiner spezifischen Bedeutung zu charakterisieren, auf welche es in dem Relativsatz ankam. Allein weil es so nahe lag, es als Fem. Sing. zu nehmen zur Bezeichnung der *σκηνή* (vgl. noch Luth., Erasm. u. Aeltere), kann der Art. frühe weggefallen sein. Dasselbe gilt von den Artikeln vor *ἁγία ἁγίων* 3. Dort hat den Art. nur WH. a. R. nach B, hier auch Treg. nach BKL aufgenommen (vgl. noch P: *αγ. των αγ.*).

**) Allerdings heisst der Rauchaltar in den LXX nicht *θυμιατήριον,* wohl aber bei Philo und Josephus d. h. in dem technischen Sprachgebrauch der Zeit des Verf. Unmöglich dagegen kann an das Rauchfass (II Chr 26 19) gedacht werden (Pesch., Vulg., Luth., Grot.,

Allerheiligsten stehend gedacht habe, was er jedenfalls nur auf Grund eines Missverständnisses alttestamentlicher Stellen für die Stiftshütte angenommen haben könnte, ist nach dem Ausdruck mindestens zweifelhaft (vgl. auch v. Sod.) und sachlich gleichgültig, da der Verf. ja hauptsächlich an den hohepriesterlichen Dienst im Allerheiligsten denkt (7), in welchem am grossen Versöhnungstage auch das Rauchopfer dargebracht wurde, so dass der Rauchaltar als ein für ihn bestimmtes Geräth erschien*). — *καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης*) vgl. Apk 11 19. Gemeint ist die Lade des Zeugnisses (Ex 25 10ff.), von der ebenfalls bemerkt wird, dass sie von allen Seiten (*πάντοθεν* d. h. nach 25 11 von aussen und innen) mit Gold überzogen war (*περικεκαλυμμένην—χρυσίῳ*, vgl. Ex 28 20), und dass sich in ihr befanden (*ἐν ᾗ*, wie 2) ein goldener Krug, das Manna enthaltend (*στάμνος χρυσῆ*

Beng., Bhm. u. A. bis auf Bisping), da ein solches nirgends in der Thora, von welcher der Verf. allein ausgeht, erwähnt wird (auch nicht in dem *πυρεῖον* Lev 16 12), und es unbegreiflich bliebe, dass der Rauchaltar garnicht erwähnt wäre, dafür aber ein ganz untergeordnetes Geräth, das auch nach der Mischna erst aus der Geräthkammer geholt wurde und seinen Aufbewahrungsort sicher nicht in der *σκηνή* hatte.

*) Man macht darauf aufmerksam, dass Ex 26 35 wirklich nur der Tisch und der Leuchter als ausserhalb des Vorhangs stehend erwähnt werden (vgl. auch 25 23—40) und dass die Art, wie mehrfach die Stellung des Rauchaltars bestimmt wird, die Vorstellung nicht ausschloss, dass er hinter dem Vorhang Angesichts der Bundeslade stand (Ex 30 6. 40 26, vgl. Lev 4 7. 18). Daraus würde freilich keineswegs folgen, dass der Verf. eine irrige Vorstellung von der Einrichtung des gegenwärtigen Tempels gehabt (Bl., de W., Lün., Krtz., vgl. Einl. § 2 7. Anm. p. 19) oder sich eines „augenblicklichen lapsus calami" (Küb.) schuldig gemacht, oder gar an den Tempel in Leontopolis gedacht habe (Wies., vgl. § 3 6), da er ja ausschliesslich von der Einrichtung der Stiftshütte redet und ihm schwerlich unbekannt war, dass das priesterliche Rauchopfer täglich im Heiligthum dargebracht wurde (6, vgl. Lk 1 9). Darum könnte er immer nur die ursprüngliche Einrichtung der Stiftshütte in diesem Punkte abweichend gedacht haben, was durchaus nicht eine unbegreiflich flüchtige Lesung des AT's voraussetzt (gegen Hfm., Keil), sondern nur ein alle Aussagen desselben methodisch combinirendes Studium desselben ausschliesst. Ebensowenig aber schliesst das unmissverständliche *ἔχουσα* nach *στάμνος* die Fassung des *ἔχουσα* hier von der Zugehörigkeit (Thol., Ebr., Del., Riehm, Moll, Hfm., Wörner, Keil nach Aelteren, die bei *θυμιατ.* an das Rauchfass dachten) aus, wenn man sich dafür auch nicht auf den dem Verf. zweifellos unbekannten hebr. Wortlaut von I Reg 6 22 berufen darf, den die LXX nicht wiedergeben. Dagegen ist es nicht ohne Bedeutung, dass der Rauchopferaltar Ex 30 10 ausdrücklich *ἅγιον τῶν ἁγίων* heisst, und immerhin liegt es doch nahe, dass der Verf. nicht absichtslos den parallelen Ausdruck des 2 vermeidet.

ἔχουσα τὸ μάννα), wie er nach Ex 16 33 ἐναντίον τοῦ θεοῦ aufbewahrt ward zum Andenken an die wunderbare Ernährung in der Wüste (16 32), der Stab Aarons (καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρών), der nach Num 17 23 zur Bestätigung seines Priesterthums durch ein Wunder gesprosst hatte (ἡ βλαστήσασα) und nach 17 25 ἐνώπιον τοῦ μαρτυρίου aufbewahrt ward, und die Gesetzestafeln (καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης, vgl. I Reg 8 9), die nach Ex 25 16, vgl. Dtn 10 1f. in die Bundeslade gelegt wurden *). — 9 5. ὑπεράνω δὲ αὐτῆς) giebt an, dass über (vgl. Eph 4 10) der Bundeslade die (und zwar nach Ex 25 18 zwei) Cherubim waren (Χερουβίμ, wie gew. in den LXX als Neutr. Plur., wobei wohl ζῶα zu ergänzen), welche durch den Gen. δόξης nicht nach ihrer Beschaffenheit (Kuin. nach Aelteren), sondern als Träger der Herrlichkeit, in welcher die göttliche Gnadengegenwart sich kund that (Röm 9 4), bezeichnet werden (vgl. das artikellose δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή Ex 40 34 und δόξα schlechthin I Sam 4 22 mit Ez 9 3. 10 18). Von ihnen heisst es, dass sie beschatteten (κατασκιάζοντα, nur hier) den Deckel der Bundeslade oder, wie derselbe in den LXX gewöhnlich genannt wird, τὸ ἱλαστήριον (Lev 16 14f.). Ueber all diese Geräthe (περὶ ὧν) scheint es dem Verf. jetzt zu reden nicht thunlich (οὐκ ἔστιν, wie I Kor 11 20) im Einzelnen, Stück für Stück (κατὰ μέρος). Was er darüber noch zu sagen hatte, wissen wir nicht; aber wahrscheinlich handelte es sich um ihre typische Bedeutung.

9 6ff. τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων) bildet den Gegensatz zu μέν 1, indem nun erst die den δικαιώματα λατρείας des alten Bundes anhaftende, sf. näher explizirte Unvollkommenheit dargelegt wird, wie sie durch die Einrichtung des ἅγιον κοσμικόν (2ff.) bedingt war. Vgl. Hfm., aber auch Lün. Das Part. Perf., das auf den durch das κατεσκευάσθη 2 gesetzten dauernden Thatbestand hinweist, beweist keineswegs, dass die folgenden Praesentia auf die Gegenwart des

---

*) Dass die Bundeslade nach Joseph. de bello jud. V, 5 5 sich im zweiten Tempel nicht mehr befand, ist natürlich ganz irrelevant, da hier von der Stiftshütte die Rede ist, und ebenso dass sich bei der Herüberschaffung der Bundeslade in den Tempel in ihr nur noch die Gesetzestafeln befanden (I Reg 8 9). Wie die Bezeichnung des Mannakruges als goldenen sich nur in den LXX findet, so stammt auch aus ihnen (vgl. die oben angeführten allerdings doppeldeutigen Ausdrücke) die Vorstellung des Verf., dass er und der Stab Aarons sich in der Bundeslade befanden. Auch die späteren Rabbinen theilen dieselbe, Ebr., Del., Hfm. u. A., in anderer Weise Hltzh., suchen sie auch dem Urtext aufzudrängen, den unser Verf. nicht kennt. Vgl. dagegen selbst Keil. Das δόξης 5 ist also nicht Gen. qual. und das ὧν bezieht sich nicht bloss auf die Cherubim (Ebr.).

Verf. gehen, da es sich, wie dort um die in der Thora dargestellte Herrichtung des Zeltes, so hier lediglich um die in Betreff seiner dort festgesetzte Priesterordnung handelt (vgl. Hfm., v. Sod.). Nach dieser nämlich gehen in das Vorderzelt (*εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνήν*, vgl. 2) beständig d. h. tagtäglich (*διὰ παντός*, wie Lk 24 53) hinein die Priester (*εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς*, vgl. Act 3 3), wenn sie die Kultushandlungen (*τὰς λατρείας* sc. die in den *δικαιώματα τ. λατρ.* 1 befohlenen) verrichten (*ἐπιτελοῦντες*, wie 8 5). Da diese nach Ex 30 7f. im Räuchern und im Anzünden der Lampen bestanden, so ist es in der That kaum denkbar, dass der Verf. den Rauchaltar im Allerheiligsten gedacht haben sollte (vgl. zu 4). — 9 7. Dem ersten Zelt gegenüber heisst nun das Allerheiligste das zweite Zelt (*εἰς δὲ τὴν δευτέραν*). In dieses geht (erg. *εἴσεισι*) einmal im Jahr (*ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*, vgl. Ex 30 10) der Hohepriester allein (*μόνος ὁ ἀρχιερεύς*). Gemeint ist nach Lev 16 der Dienst am grossen Versöhnungstage, weshalb die Frage, wie oft er seiner Obliegenheiten wegen das Allerheiligste an diesem Tage betreten musste, hier ganz fern liegt (gegen Bl., Del. u. A.). Sicher ist nur, dass er nach 16 14 (vgl. 6) einmal eingeht mit dem Blute des Opfers, das er für sich dargebracht, und nach 16 15 mit dem Blute des Opfers, mit dem er die Sünde des Volkes gesühnt hat, also jedenfalls nicht ohne Blut (*οὐ χωρὶς αἵματος*, vgl. 7 20), das er durch das Sprengen an das *ἱλαστήριον* vor Gott, den dort thronenden, bringt als Zeichen der vollbrachten Versöhnung. Das *ὃ προσφέρει* steht also ganz wie 8 3 von der Darbringung des Blutes im Allerheiligsten für sich selbst (*ὑπὲρ ἑαυτοῦ*) und für die Unwissenheitssünden des Volkes, die nach 5 2 allein gesühnt werden konnten. Zu *ἀγνοήματα* vgl. Sir 23 2. I Mk 13 39 *). — 9 8. *τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*) Hier wird ganz klar, dass im Vorigen nicht von einem gegenwärtigen Priesterdienst die Rede ist, den etwa Moses, vom heiligen Geist getrieben, geordnet (Bl., Lün., Krtz.), zumal es überall Gott selbst ist, der den Kultus des AT's ordnet, sondern von dem, was die typisch weissagende Schrift des AT's, die durchweg Wort Gottes oder des heiligen Geistes (3 7) ist,

---

*) Fälschlich nehmen Bl., de W., Del., Moll, v. Sod. (vgl. auch Keil) das *δέ* 6 als ein metabatisches, das nur von dem Heiligthum zu dem Dienst in ihm überleitet („nun“). Die Praesentia beziehen Bl., Lün., Krtz. (doch vgl. auch Keil) auf die Gegenwart des Verf. Zu *ἑαυτοῦ* in 7 ist nicht *ἀγνοημάτων* zu ergänzen, wie Vulg., Calv., Grot. u. Aelt. (doch vgl. auch Khl.) thun. Das *προσφέρει* steht natürlich nicht von der Opferdarbringung, wie Calv. und Aeltere wollten.

damit andeuten (δηλοῦν, wie I Pt 1 11) will, dass in ihr der Kultus gehandhabt wird, wie es 6f. dargestellt ist (vgl. de W., Hfm.). Das nachdrücklich vorangestellte τοῦτο weist voraus auf das μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν. Darin also besteht die durch das δέ 6 angedeutete Unvollkommenheit des durch die Einrichtung der Stiftshütte bedingten Priesterdienstes, dass die Schrift selbst andeutet, wie der Weg zum (ὁδός c. Gen. wie Gen 3 24. Jer 2 18) himmlischen Heiligthum (τῶν ἁγίων, wie 8 2) noch nicht (μήπω, wie Röm 9 11) offenbar geworden sei, was, wie Röm 3 21, nur dadurch geschehen konnte, dass er thatsächlich eröffnet ward. Der Zusatz ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν besagt einfach, wodurch der heilige Geist zu erkennen gebe, dass jener Weg noch nicht offenbar geworden und also ein wahres Nahen zu Gott noch nicht ermöglicht sei. Denn da im alten Bunde, wie seine λατρεία im ἅγιον κοσμικόν zeigt, noch das Vorderzelt (vgl. 2) Bestand hat (στάσιν ἔχειν nur hier), auf das selbst die Priester mit einer festbegrenzten Ausnahme beschränkt sind, so ist damit angedeutet, dass der Weg zum eigentlichen Heiligthum, in dem Gott selbst wohnt, noch verschlossen ist und zwar nicht nur für die Priester allein (Hfm.), sondern für Alle. Denn obwohl es sich allerdings zunächst um die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Priesterdienstes im Vergleich mit dem neutestamentlichen handelt (vgl. 8 6), so ist doch ein Nahen zu dem Gnadenthrone Gottes selbst (4 16) so sehr die Bedingung aller wahren λατρεία, dass die Eröffnung des Weges dahin für alle Genossen des Bundes Bedingung der rechten Bundesgemeinschaft ist*). Dass das ἔτι (vgl. 7 10) auch hier nicht auf die Gegenwart des Verf. geht, sondern auf die Zeit des alten Bundes, deren Ordnungen der heilige Geist typisch weissagend im AT darstellt, versteht sich von selbst. Ob thatsächlich noch ein Tempel mit analoger Einrichtung besteht, ist dafür ganz gleichgültig.

---

*) Unmöglich kann τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν der Weg zum irdischen Allerheiligsten sein (Del., Krtz., Küb.), der ja thatsächlich durch den Vorhang verschlossen war, so dass es darüber einer Andeutung durch den heiligen Geist nicht bedurfte. Ebensowenig kann τ. πρώτης σκηνῆς zeitlich genommen werden und das irdische Heiligthum im Gegensatz zum himmlischen oder gar die Stiftshütte im Gegensatz zum Tempel bezeichnen, wie Aeltere wollten (vgl. noch Hltzh.). Das πεφαν. kann nicht bloss auf die Offenbarung in der Schrift gehen (v. Sod.). Ohne jeden Grund nehmen fast alle Ausleger den Gen. abs. am Schlusse als Zeitsatz und übersetzen: so lange das Vorderzelt Bestand habe (Bl., Lün.) oder hatte (Del., Krtz.) oder hat (Keil, Hltzh., Khl., Küb., v. Sod.), was alles gleich willkürlich. Vgl. dagegen Hfm., Wörner.

9 9f. ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα). Das argumentirende Relativum (vgl. 2) weist auf τ. πρώτ. σκηνῆς zurück und besagt also, inwiefern der Bestand des Vorderzeltes jene Andeutung geben kann, sofern ja dies Zelt durch sich selbst ein Gleichniss ist, das auf die Zeit seiner Gegenwart geht. Wie die Gleichnisse der Evangelien aus der Natur oder aus dem Menschenleben Bilder entlehnen, welche die Verhältnisse oder Ordnungen des Gottesreiches darstellen, so ist die Einrichtung des Vorderzeltes ein Gleichniss, welches die Unvollkommenheit der ganzen Zeitperiode (καιρός im Unterschiede von χρόνος, wie Act 1 7), für die es Bestand hat, darstellt. Diese heisst die gegenwärtige (vgl. Gal 1 4), weil sie die Gegenwart ist, über deren Charakter der heilige Geist etwas andeuten will, wenn er das Heiligthum und den Kultus der alttestamentlichen Zeit in der Schrift darstellt (vgl. Hfm., Khl., Küb. *). — καϑ' ἥν) geht auf παραβολή. Es entspricht dem, was das durch das Vorderzelt gegebene Gleichniss andeutet d. h. der von ihm angedeuteten Trennung des Menschen von der göttlichen Gnadengegenwart selbst (8), dass in der Gegenwart, deren Charakter dasselbe andeutet, Gaben und Opfer dargebracht werden (δῶρά τε καὶ ϑυσίαι προσφέρονται, vgl. 5 1. 8 3), die doch nicht, wie man im entgegengesetzten Falle erwarten sollte, vermögen (bem. das subjektive μὴ δυνάμεναι, wie 4 15), den Gottesdienstthuenden dem Gewissen nach zu vollenden. Das mit Nachdruck voranstehende κατὰ συνείδησιν deutet, ganz wie bei Paulus, auf das Bewusstsein des Menschen über sein Ver-

---

*) Mit Recht bemerkt Hfm., dass ἥτις schon seiner Natur nach nicht, wie das einfache Relativ, mit παραβ. zum Subjekt des Satzes verbunden werden kann (wie nach Calv., Grot., Storr, Semler noch de W. wollte); auch würde dann ein Verbum fehlen. Es kann aber auch ἥτις nicht auf den ganzen vorigen Satz (geschweige denn auf στάσιν oder ὁδόν) gehen, so dass es vom Prädikat im Genus attrahirt wäre (vgl. Erasm., Beng., v. Sod. u. A.), obwohl, wenn man dabei an den letzten Gen. abs. dächte, dann wesentlich derselbe Gedanke herauskäme; aber die Attraktion kann eben in einem Falle, wo dadurch eine offenbare Zweideutigkeit geschaffen wird, nicht eintreten. Ganz falsch ist es, den καιρὸς ἐνεστ. von der christlichen Gegenwart und εἰς im Sinne von: bis auf zu nehmen (Del.); aber er reicht auch nicht bis in die Gegenwart des Verf. hinein (Bl., de W., Lün., v. Sod.), da in dieser ja der alte Bund mit allen seinen Institutionen, um den es sich im Zusammenhang handelt und über dessen Zeit der heilige Geist etwas andeuten will, aufgehört hat. Es ist auch nicht richtig, dass der Verf. sich nur in die ATliche Zeit damit zurückversetzt (Krtz.). Das Richtige haben schon, wenn auch ohne richtige exegetische Ableitung, die Patr., Erasm., Luth., Beza u. A.

halten hin (Röm 2 15), hinsichtlich dessen er nicht zu der Vollkommenheit gebracht wird (τελειῶσαι, vgl. 7 19), so dass er sich selbst nicht im Gewissen von der Sündenschuld befreit fühlt und also als einer, der sich noch schuldbefleckt fühlt, nicht zu Gott nahen darf (8). Hier wird also ganz klar, dass es sich bei dem Wege zum Heiligthum, der noch nicht kundgethan (8), nicht um den Priester handelt, sondern um jeden, der, um Gott wahrhaft zu dienen, ihm nahen muss und will *). — 9 10. Das μόνον nach dem negativen Satze (vgl. Act 8 16) kann nur hervorheben, was für eine Bedeutung denn jene Opfer haben, wenn sie das nicht vermögen, was 9 gesagt war. Es gehört also nothwendig zu ἐπικείμενα; dann aber wird auch das ἐπί zu diesem Participium gehören und bezeichnen, dass zu diesen Dingen hinzu (vgl. Möller, Wörn., Khl.), gleichsam über die schon in ihnen liegende Last auch die Opfer als Fleischessatzungen auferlegt sind (vgl. Lk 3 20. 16 26 und dazu Win. § 48,c). Gemeint sind mit βρώμασιν καὶ πόμασιν die im Gesetz verordneten Speisen und Getränke, nicht bloss die Opfer- und Passahmahlzeiten (Bl., de W., Hfm. nach Storr, Heinr. u. Aelteren), obwohl auch kein Grund ist, dieselben auszuschliessen. Auch alle Verbote von unreinen Speisen und verunreinigtem Trank (vgl. Lev 11 34) involviren ja immer Satzungen über das, was man essen und trinken soll; und dass an diese positive Seite der Sache gedacht ist, zeigt allerdings die Verbindung mit den mancherlei Waschungen (καὶ διαφόροις, wie Röm 12 6, βαπτισμοῖς, vgl. 6 2). Vgl. zur Sache Mk 7 3f. Die zu diesen Ordnungen hinzugekommenen Opfer werden nun ebenfalls (καί auch) als δικαιώματα σαρκός bezeichnet. Damit sind solche Rechtssatzungen (1) gemeint, welche zum Fleische (2 14. 5 7) gehören, d. h., wie die auf Ernährung und Waschung desselben bezüglichen, nur dem Fleische die von Gott geforderte Beschaffenheit verleihen,

---

*) Die kritisch unhaltbare Lesart καθ ον (Rcpt. nach EKLP), das nur dem unmittelbar vorhergehenden Worte konformirt ist, vertheidigen mit unhaltbaren exeget. Gründen in verschiedener Weise de W., Ebr., Hfm. Es gäbe an sich auch einen guten, scheinbar noch durchsichtigeren Sinn, sofern die hervorgehobene Thatsache auch dem Charakter der Zeit entspricht, welchen das Gleichniss des Vorderzeltes andeutete, ist aber eben deshalb um so gewisser Nachbesserung. Das καθ' ἥν geht aber nicht auf τ. πρώτ. σκηνῆς zurück, weil es dann dem durchaus andersartigen ἥτις parallel stände (gegen Lün., Küb.). Die subjektive Negation ist oben vollkommen erklärt und die Deutung Hfm.'s: ohne dass die Opfer, welche dargebracht werden, das Gesagte vermögen, umgeht nur den einfachen Wortsinn. Bei τ. λατρεύοντα dachten noch Est., Gerh. an den Priester.

also äusserlich den Israeliten zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Gliede der Volksgemeinde machen, aber ihm nicht das Bewusstsein vollkommener Schuldfreiheit geben und so ihn dem Gewissen nach befähigen können (9), dem heiligen Gott zu nahen. Eben darum sind all diese Satzungen der Natur der Sache nach nur auferlegt, bis eine Zeitperiode kommt, wo das noch unvollkommene Wesen des *καιρὸς ἐνεστηκώς* 9 und damit alle seine Ordnungen verbessert werden. Das sagt mit dem absichtlich artikellosen Ausdruck das *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* (nur hier im NT), das ohne Frage auf die mit dem neuen Bunde (vgl. 8 6f.) angebrochene Zeitperiode geht und daher bestätigt, dass die *καιρ. ἐνεστ.* genannte Zeitperiode für den Verf. völlig vorüber ist. Das *ἐπικείμενα* (vgl. das wenigstens analoge *ἐπίκειται* I Kor 9 16, und in anderer Beziehung das *ἐπιθεῖναι* Act 15 10 und das *βαλεῖν ἐπί τινα* Apk 2 14) steht ganz parallel dem *μὴ δυνάμεναι*, nur dass es, wie dieses durch das zuletzt stehende *θυσίαι*, im Genus durch *δικαιώματα σαρκός* determinirt wird, was um so näher lag, als es sich ja auf den Gesammtbegriff der *δῶρά τε καὶ θυσίαι* mit Einschluss der inzwischen erwähnten *βρώματα κ. πόματα* und *διάφ. βαπτισμοί* bezieht, denen jene hinzugefügt sind *).

*) Das *και* vor *δικαιωματα* (BEKL, vgl. WH. a. R., Treg. i. Kl.) ist fortgelassen, weil man dasselbe nicht verstand, wie die ganz gedankenlose Verwandlung des *δικ.* in *δικαιωμασιν* zeigt so dass nur B das Richtige erhalten hat. Das Partic. ist also nicht Näherbestimmung von *δικαιώματα σαρκός*, wie diejenigen annehmen, welche das *μόνον* zu *δικαιώματα σ.* beziehen und also eigentlich ein *οὖσαι* suppliren (vgl. Bl., Lün., aber auch Del., Keil, Küb., v. Sod. u. A.). Damit wird dann gemeinhin auch das *επι* verbunden, und zwar in dem Sinne von „nebst, mitsammt", als ob diese Dinge zu den Opfern hinzutreten; aber man sieht nicht ein, wozu dieselben denn erwähnt sind. Deshalb übersetzt v. Sod.: „auf Grund"; aber dass die Opfer ihren Zweck nur erreichten auf Grund der Einhaltung gewisser Regeln für Speise und Trank und verschiedener Waschungen, ist doch völlig unerweislich. Als Apposition zu *δῶρά τε κ. θυσ.* fasst Hfm. das ebenfalls direkt zusammengefasste *δικαιώματα—ἐπικείμενα*, indem er unmöglicher Weise in dem blossen *μόνον ἐπὶ—βαπτ.* eine Erläuterung des *μὴ δυνάμεναι—λατρ.* findet. Damit nähert er sich den Auslegern, die diese Worte mit *προσφέρονται* verknüpfen wollten (Vatabl., Schlicht., vgl. noch Hltzh.) oder in ihnen eine positive Ergänzung des *δυνάμεναι τελειῶσαι* finden (Schulz, Ebr.) oder sie gar mit *τὸν λατρεύοντα* verbinden (Luth., Est., Semler, Ew. u. A.), was alles theils gezwungene, theils wortwidrige Gedanken ergiebt. Verbindet man einzig natürlich das *μόνον* mit dem Part. *ἐπικείμενα*, so versteht es sich von selbst, dass *δικ. σαρκ.* prädicativ ist: als Fleischessatzungen (vgl. schon Moll). Irrig versteht Lün. darunter solche, welche den Charakter des Irdischen und Vergänglichen an sich tragen, Küb. solche, welche nur für das diesseitige Leben wirken.

9 11—15. Der Priesterdienst Christi im himmlischen Heiligthum. — *Χριστὸς δέ*) Dem von dem Dienst der alttestamentlichen Priester und der in ihm liegenden Andeutung über das Wesen der alttestamentlichen Zeit Gesagten (6—10) tritt gegenüber, was über den Priesterdienst des Messias zu sagen ist (Hfm.). Bedeutsam ist, dass nicht Jesus, wie 7 22, es ist, von dem nun geredet werden soll, sondern, wie 3 6, Christus, der erhöhte Messias (vgl. Hfm.). Ohne Frage bezeichnet darum auch das *παραγενόμενος* (Lk 12 51) einen dem Thun dieses erhöhten Messias (*εἰσῆλθεν* 12) vorgängigen Akt, also sein geschichtliches Auftreten, auf welches das *μέχρι καιροῦ διορθώσεως* 10 vorauswies. Dasselbe wird aber durch *ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν* näher bestimmt; denn als *ἀρχιερεύς* ist ja der verheissene Messias ausdrücklich durch Ps 110 angekündigt (5 5f. 10) und als solcher ist er in der christlichen Gegenwart angekommen und somit aufgetreten. Der Genit. *τῶν ἀγαθῶν* ist ein einfacher Genit. der Angehörigkeit, und es liegt nur im Gedankenverhältniss, dass ein Hohepriester zu ihnen gehört, sofern sie nur durch einen solchen vermittelt werden können. Gemeint sind aber, wie schon das absichtsvoll an *παραγενόμενος* anklingende *γενομένων* sagt, die Güter, welche mit dem *καιρ. διορθ.* kommen und nach der Verheissung 8 12 mit dem messianischen Hohepriester gekommen sind, weil er sie durch seine vollkommene Sühne erwirbt, also die volle Sündenvergebung und die mit ihr gegebene Erlösung, Reinigung, Heiligung und Vollendung *). Wird das *παραγε-*

---

*) Weder kann das *δέ* dem *μέν* in 1 entsprechen (Ebr., Del., Keil), noch einen Gegensatz speziell zu 9f. bilden (Bl., de W.), da ja nicht daran zu denken ist, dass mit 9 ein neues Hauptstück der Erörterung beginnt (Lün.). Das *παραγενόμενος* geht nicht auf seine Menschwerdung (Kuin. nach Chrys. u. A.), als ob er gekommen sei, um Hohepriester zu werden (Luth.), ist aber auch nicht mit dem *εἰσῆλθεν* 12 gleichzeitig (Bl., de W., vgl. v. Sod., der es gar auf das Herantreten zum Priesterthum im heiligen Zelt beziehen will) oder gar adjektivisches Attribut zu *Χριστός* (Ebr.). Ganz unnatürlich zerreisst Hfm. das Wortgefüge (vgl. Hltzh.), indem er nach Storr *ἀρχ.* als Apposition zu *Χριστός* nimmt. Stände *τ. μελλ. ἀγαθ.*, so könnten unmöglich schlechthin zukünftige Güter gemeint sein (Hfm., Küb., v. Sod., oder auch nur solche, deren voller Genuss erst in der Vollendung eintritt (Bl., Lün., Del., Krtz., Keil), sondern nur die der Heilszukunft angehörigen (2 5. 6 5, vgl. Khl.). Aber Lchm., WH. txt., Treg. a. R. haben nach BD it. syr. *γενομένων* und das ist offenbar die schwierigere Lesart. Man stiess sich daran, dass er ein Hohepriester bereits gekommener Güter sein sollte, indem man übersah, dass sie nur vom Standpunkt des Verfassers (d. h. des *καιρ. διορθ.* aus) so heissen, und änderte nach 10 1. In der That aber ist dies *τ. μελλόντων* ganz unpassend, weil es vom Standpunkt des *καιρὸς ἐνεστηκώς* 9 aus genommen wäre, während doch das *παραγενόμενος* deutlich auf den *καιρὸς διορθ.* 10 zurückwies.

νόμενος von dem geschichtlichen Auftreten des Messias gefasst, so kann das *διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς* nur mit *εἰσῆλθεν* 12 verbunden und dann nur lokal gefasst werden *). Gemeint sind, wie 4 14. 7 26, die Himmel, welche er durchschritten hat, um zu der über ihnen liegenden eigentlichen Gotteswohnung zu gelangen. Dass die Himmel hier als die grössere und vollkommenere Hütte bezeichnet werden, hat seinen Grund offenbar darin, dass hier noch die Vorstellung des irdischen Heiligthums nachwirkt, in welchem der Weg zum Allerheiligsten durch die *πρώτη σκηνή* hindurch ging (6ff.). Wenn aber dort gerade die Unvollkommenheit des Heiligthums auf dieser Einrichtung beruhte (8f.), so wird eine solche bei dem himmlischen schon dadurch ausgeschlossen, dass hier eben nicht von einer ähnlichen *πρώτη σκηνή* die Rede ist, sondern von der grösseren und vollkommeneren Hütte, die noch ausdrücklich im Gegensatze zu 8 5 als *οὐ χειροποιήτου* (Act 7 48. 17 24), also als nicht von Menschenhänden gemacht bezeichnet wird. Dass diese Hütte nicht den Eingang zum Allerheiligsten verschliessen kann, wie das irdische Vorderzelt, hebt zuletzt noch das erklärende *τοῦτ' ἔστιν* (7 5) hervor, wonach dieselbe überhaupt nicht dieser Schöpfung angehört (*οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*) d. h. nicht der erschaffenen Welt (*κτίσις*, wie Sap 19 6), inmitten derer wir stehen, wie das *ἅγιον κοσμικόν* (1). Es ist also nicht der Himmel gemeint, welcher selbst einen Theil der nach der Schöpfungsgeschichte geschaffenen Welt bildet (Gen 1 6ff.), sondern die darüber hinaus liegenden Himmel, die einer höheren Schöpfungsordnung angehörig in ganz anderem Sinne als die irdische Hütte zur Wohnung Gottes gehören (8 2) und also kein Hinderniss für den Eingang zum Allerheiligsten Gottes selbst bilden **). —

*) Von der Fassung in instrumentalem Sinne (Moll, Hltzh., v. Sod. nach Primas., Luth., Schulz u. A.) kann schon darum keine Rede sein, da die patristische Erklärung der *σκηνή* von dem Leibe oder der menschlichen Natur Christi (vgl. noch Calv., Beza, Grot., Beng.) allseitig aufgegeben ist (doch vgl. Hltzh., der es von der göttlichen Natur zu nehmen scheint). Hfm. schafft sich zwar nach Aelteren durch die gewaltsame Trennung des *παραγενόμενος* von *ἀρχιερεύς* die Möglichkeit, es mit dem letzteren allein zu verbinden; allein der Gedanke, dass die Beschaffenheit der Gotteswohnung Christum zu dem Hohepriester macht, der er ist, widerspricht der Thatsache, dass er bereits durch die in seinem Tode vollbrachte Sühne Hohepriester ist (vgl. zu 2 17). v. Sod. kommt bei der Verbindung mit *παραγεν.* auf einen ähnlichen Gedanken heraus, aber weil „es ohne Heiligthum kein priesterliches Herantreten giebt"; kann man doch nicht sagen, dass er mittelst desselben zum Priesterdienst herantrat.

**) Es ist entschieden wortwidrig, wenn man das *ταύτης τῆς κτίσεως* einfach von dem vor Augen liegenden (vgl. Wörner: sichtbaren) Theil

9 12. οὐδέ) reiht dem in den Comparativis und den Negationen des διὰ—κτίσεως bereits liegenden Unterschiede von den levitischen Hohepriestern einen anderen an, aber, weil derselbe auf einem ganz anderen Gebiete liegt, nicht einfach copulativ, sondern mit der Andeutung, dass auch in diesem Punkte ein solcher Unterschied liege. Das zu εἰσῆλθεν gehörige instrumentale διά erklärt sich einfach aus 8 3, wonach jeder Hohepriester bei seinem Funktioniren im Allerheiligsten etwas haben musste, was er darbrachte, sodass das Blut, welches er darzubringen hatte, ihm erst den Eintritt in dasselbe vermittelte (vgl. Krtz., v. Sod.). Das war nun beim levitischen Hohepriester der Kategorie nach das Blut von Böcken und Kälbern (vgl. Lev 16 14f., wo freilich statt τράγος in den meisten Handschriften χίμαρος steht), bei Christo vielmehr sein eigenes Blut (διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος), mittelst dessen er einging (εἰσῆλθεν, vgl. 6) ein für allemal (ἐφάπαξ, wie 7 27 im Gegensatz zu dem ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ 7) in das Heiligthum im spezifischen Sinne (εἰς τὰ ἅγια, wie 8 2. 9 8) d. h. in die über allen Himmeln gelegene eigentliche Gotteswohnung, das himmlische Allerheiligste. Der nachgestellte Partizipialsatz drückt aus, was in und mit diesem Eingehen geschah, wie das

der Schöpfung nimmt und durch „die Erde" erklärt (Lün., Keil). Der Ausdruck weist deutlich auf eine über die Gen 1 erzählte hinausliegende Schöpfung hin, welche der Verf. vielleicht in Gen 1 1 angedeutet fand. Da er nun den „Wolken- und Sternenhimmel" (Krtz.) oder die niederen Himmelsräume (de W.) gewiss zu dieser Schöpfung rechnete (vgl. Gen 1 14f.), so hat er allerdings über denselben Himmelsräume gedacht, welche der (vergänglichen) aus Himmel und Erde bestehenden Welt nicht angehören, ohne dass wir berechtigt wären, darin den Ort der Engel und der Seligen zu suchen (Del., Riehm) oder überhaupt auf die ganze Vorstellung, die durch die Analogie des irdischen Heiligthums erzeugt ist, eine ausgeprägte kosmogonische Theorie des Verf. zu gründen. Gewiss ist nur, dass ταύτης τ. κτίσ. nicht der Schöpfung der Zukunft, „der Welt der Wiedergeburt" (Hfm.) entgegengesetzt sein kann, was dem Kontext ganz fern liegt, und dass es nicht heisst: von dieser Bauart d. h. von der Bauart des irdischen Heiligthums oder der irdischen Dinge (Erasm., Luth., Beza, Beng. u. Aeltere). Dass diese einer höheren Schöpfung angehörigen Himmelsräume hier als die Hütte d. h. als ein Vorderzelt bezeichnet werden im Gegensatz zum himmlischen Allerheiligsten, ist ebenfalls lediglich durch den Kontext bedingt, weshalb 8 2, wo die σκηνὴ ἀληθινή nicht von dem himmlischen Heiligthum unterschieden wird, keinen Widerspruch bildet. Nur durch seine falsche Erklärung des διά ist v. Sod. genöthigt, die σκηνή und τὰ ἅγια 12 für identisch zu erklären. Die älteren Erklärungen derselben von der Kirche auf Erden (Calv., Wolf, Beng. u. A.) oder gar von der Welt (Carpz.) oder dem heiligen Leben Christi (Ebr.) sind gänzlich haltlos.

nachdrücklich betonte *αἰωνίαν* zeigt, das dem *ἐφάπαξ* correspondirt. Eine für ewig gültige (5 9. 6 2) Erlösung von der Sündenschuld (*λύτρωσιν*, nur hier, wie das paulinische *ἀπολύτρωσις* Röm 3 24) hat er gefunden, zu Wege zu bringen gewusst (*εὑράμενος*) dadurch, dass er das in seinem Sühnopfer vergossene Blut bei seinem Eingehen ins Allerheiligste vor Gott brachte, sofern nur dieser auf Grund desselben die Menschen für immer von Schuld und Strafe freisprechen konnte *).

9 13f. begründet, wiefern das Eingehen Christi mittelst dieses Blutes eine so grosse Wirkung gehabt haben kann (Keil) aus der Wirkungskraft dieses *ἴδιον αἷμα*, die aber, da nicht die ewige Dauer der von ihm ausgehenden Wirkung betont wird, nicht grade an dem im Partizipialsatz Ausge-

---

*) Das *οὐδέ* steht durchaus nicht für *καὶ οὐ* (Keil), am wenigsten weil der Verf. sich durch die vorangegangenen negativen Bestimmungen zu einer Ungenauigkeit verleiten liess (Lün.), da nur dadurch die Schwierigkeit entsteht, dass die beiden ganz heterogenen *διά* durch die einfache Copula verbunden werden. Es führt freilich auch nicht das Prädikat zu *Χριστός* ein (Hfm., der das *διά* auf das bezieht, wodurch das Eingehen Christi zu dem geworden ist, was es nach dem partizipialen Zusatz war). Ob die nur hier vorkommende Medialform (*εὑράμενος*, Part. Aor. 2, wie oft bei den LXX mit der Endung des Aor. 1 gebildet, vgl. Win. § 13, 1) eine besondere Bedeutung habe, muss dahingestellt bleiben. Keinesfalls kann die Absicht des Verf. sein, hervorzuheben, dass Christus sie für sich gewann, um sie Anderen mitzutheilen (Lün., Keil), da er sie für sich in keinem Sinne bedurfte. Höchstens könnte das Medium ausdrücken, dass er sie sich selbst erfand d. h. auf Grund des von ihm dargebrachten Selbstopfers erwarb (vgl. Wörn.). Auch nach v. Sod. drückt es die persönliche Betheiligung aus, wie das *εὑρίσκειν* selbst das Mühsame (?). Zu der Femininbildung *αἰωνία* vgl. II Th 2 16. Alle Reflexionen darauf, warum hier nicht stehe: mit dem Blute (vgl. Lün.), sind ganz willkürlich, da eben der Gedanke ein anderer ist als 7. Dass hier der Begriff des *λύτρον* zurücktrete (Hfm.), ist völlig unbegründet, da ja das *αἷμα* deutlich genug als dies *λύτρον* gedacht ist, mittelst dessen er die Lösung der Menschen aus der Schuldhaft bei Gott erkaufte. Wenn v. Sod. behauptet, dass jedes Eingehen des Hohepriesters mit Blut eine *λύτρωσις* zur Folge hatte, und doch (mit Recht) sagt, dass das AT dieselbe nie durch Opfer bewirkt werden lässt, so bleibt unklar, wie denn der Hohepriester sie zu Stande gebracht haben soll; dass vollends die hier gemeinte Erlösung eine Erlösung aus der Sündenknechtschaft sei, ist nach dem Zusammenhange ganz undenkbar, da diese *λύτρωσις* doch sachlich das ist, was die ATlichen Opfer nach 9 nicht zu Stande zu bringen vermochten, und was im Neuen Bunde verheissen war (8 12). Eine vorgängige Handlung (Lün., Krtz., Wörn., Küb.) kann das nachgestellte Partizipium nicht bezeichnen. Der Tod bewirkt eben nicht an sich die Erlösung, sondern erst die Darbringung des in demselben gewonnenen *λύτρον* vor Gottes Angesicht.

sagten bemessen wird (gegen Hfm.). Es wird dieselbe vielmehr von vorn herein veranschaulicht durch den Hinweis auf die freilich beschränkte, aber keineswegs zeitlich, sondern qualitativ beschränkte Wirkungskraft der alttestamentlichen Sühnmittel, die mit dem *εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων* unter Rückweis auf 12 als eine bekannter Maassen stattfindende Thatsache eingeführt wird (vgl. 22: wenn doch etc.). Statt der Kälber sind hier Stiere genannt, welches der bestimmtere Ausdruck ist, da nur männliche Thiere geopfert wurden, vielleicht in Erinnerung an Stellen wie Jes 111. Daneben wird die durch Verbrennung der (rothen) Kuh gewonnene Asche genannt, wie sie, natürlich mit Wasser gemischt, als *ὕδωρ ῥαντισμοῦ* (Num 199) dazu dient, Verunreinigte (und zwar solche die sich durch Berührung von Todten verunreinigt haben, vgl. 1911f.) zu besprengen (*ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους*). Nicht einmal, dass das Opferblut sich auf die von der Sünde herrührende Verunreinigung bezieht, die Kuhasche auf die vom Tode (als der Folge der Sünde) herrührende (Hfm., Krtz., Keil), hat wohl die Verbindung von beidem herbeigeführt, sondern dass der Gesichtspunkt, unter welchem hier wegen der beabsichtigten Vergleichung mit der Wirkung des Blutes Christi die Wirkungskraft des Opferblutes (als Reinigungsmittels) betrachtet wird, an der Analogie jenes Sprengwassers noch ungleich deutlicher hervortritt*). Von beiden gilt, dass sie Heiligung schaffen (*ἁγιάζει*, vgl. 211) d. h. den

---

*) Es ist also nicht der letzte Partizipialsatz selbst (Bl., de W., Lün., Del., v. Sod.), der begründet wird. Dass vorzugsweise an das Opfer des grossen Versöhnungstages gedacht und daher noch ein andrer Ritus hinzugefügt sei, welcher der ganzen Gemeinde galt (Hfm.), erhellt durchaus nicht, da ja nicht von der Darbringung der rothen Kuh als Sündopfer die Rede ist (gegen Krtz.). Das *ῥαντίζειν* (zuw. in den LXX statt des gew. *ῥαίνειν*, wie II Reg 933. Ps 519; doch vgl. *περιραντίζ.* Num 1913), hier gewählt mit Anspielung auf den term. techn. der LXX *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*, in dem der hebr. Ausdruck ungenau wiedergegeben wird, bezeichnet eigentlich den Act des Besprengens und ist hier übertragen auf die Kuhasche selbst, die den Unreinen reinigt, indem sie auf ihn gesprengt wird, weil so deutlicher die Bestimmung, zu der sie dient, hervortritt (vgl. Hltzh.). Num 19 heisst der Verunreinigte *ἀκάθαρτος* (10. 16), hier aber ist das *κεκοινωμένους* gewählt für die Profanirung d. h. die Entheiligung (Act 2128) des heiligen Gliedes der Volksgemeinde (vgl. Mk 715) durch Verunreinigung. Da das *ῥαντίζ.* ohne Objekt sinnlos wird, ist die Beziehung des *τοὺς κεκοινωμ.* zu *ἁγιάζει* (Vulg., Luth., Calv., Beng., v. Sod. u. A.) unmöglich. Das *πρός* kann nicht besagen, welche Reinigung dadurch bezweckt wird (so gew., vgl. Lün., Hfm., Küb., Khl., und dagegen v. Sod.), da doch umgekehrt die Heiligkeit nur durch Reinigung beschafft werden kann. — Die Rcpt. hat *ταυρ. κ. τραγ.* nach KLP.

dort durch Sünde, hier durch Verunreinigung verlorenen Charakter der Gottgeweihtheit, wie er dem Gliede des Bundesvolkes ziemt, wiederherstellen *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*. Dieser Zusatz kann nur die Richtung bezeichnen, in welcher (vgl. 6 11), oder in Bezug worauf (2 17. 5 1, vgl. 1 7) Heiligung beschafft wird (vgl. Keil). Das ist aber die Reinheit (Ex 24 10) des Fleisches. Natürlich heisst *σάρξ* hier nichts Anderes als gewöhnlich (gegen Hfm., Keil); aber gemeint ist allerdings, wie 10, die Reinheit des äusseren Menschen, wie sie den Israeliten zu einem der kultischen Gemeinschaft mit Gott fähigen Gliede der Volksgemeinde macht, im Gegensatz zu der Reinheit des Gewissens vom Schuldbewusstsein (14). In Bezug auf diese Reinheit des Fleisches vermögen aber die Sühn- und Reinigungsmittel des alten Bundes allerdings Heiligung zu schaffen. — 9 14. *πόσῳ μᾶλλον*) vgl. Lk 11 13. 12 24. Es kann nach dem stehenden Gebrauche dieser Formel nur die 12 begründende Aussage über die Wirkungskraft des Blutes Christi als eine um so viel gewissere hingestellt sein Angesichts der 13 constatirten Thatsache (vgl. Hfm.). Was nämlich über die Wirkung des Blutes Christi ausgesagt wird, ist ja bedingt dadurch, dass es sich um die Begründung davon handelt, wie Christus durch das einmalige Eingehen mittelst dieses Blutes eine ewige Erlösung erfinden konnte, und soll nicht etwa die Wirkung seines Blutes als eine qualitativ höhere im Vergleich mit den alttestamentlichen Sühnmitteln darstellen, da umgekehrt die Wirkung dieser als eine analoge, wenn auch nach dem Gebiete, für welches sie gilt, selbstverständlich ungleich beschränktere dargestellt war *). Wie viel gewisser jene Wirkung zu erwarten steht, erhellt also daraus, dass es sich hier nicht um Thierblut oder Kuhasche, sondern um das Blut des verheissenen Heilsmittlers handelt (*τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*), von dem der Relativsatz mit *ὅς* aussagt, wiefern sein Blut für ihn Mittel seines Einganges in's himmlische Allerheiligste werden konnte, da doch sonst der, welcher

*) Es handelt sich also weder um ein quantitatives Mehr der Wirkungskraft des Blutes Christi (Hltzh.) noch um ein qualitatives (Keil), geschweige denn dass beides in einem prägnanten Ausdruck vermischt sei (Bl., de W., Lün.). Das *αγιου* (DP) ist natürlich schlechtes Interpretament statt *αιωνιου*, wie das *και αληθινω* (Lchm. nach AP) Zusatz aus I Th 1 9. Allein auch das *υμων* nach *συνειδησ.*, das Tisch. nach der Rcpt. (ℵEL) beibehält (vgl. WH. a. R., Treg. txt.), ist die so häufige, das Gesagte auf die Leser applizirende Aenderung, während der Hebräerbrief ausschliesslich in den eigentlich ermahnenden Abschnitten und nie in den lehrhaften Ausführungen sich an die Leser wendet. Das Zeugniss von B fehlt von hier ab.

sein Blut vergiesst, irgend einer weiteren Aktion nicht mehr fähig ist. Darum steht mit Nachdruck voran das *διὰ πνεύματος αἰωνίου*, womit also bezeichnet sein muss, dass ein Geist, wie er ihn besass, ihn befähigte, auch nach seiner Selbsthingabe in den Tod hohepriesterlich zu funktioniren. Denn während das menschliche *πνεῦμα*, durch den Tod vom Leibe getrennt, dem Schattenleben des Hades verfällt, in welchem von einem selbstthätigen Funktioniren keine Rede sein kann, besass er ein *πνεῦμα αἰώνιον*, durch das er kraft des ihm seiner Natur nach eignenden unauflöslichen Lebens (7 16) auch nach dem leiblichen Tode thätig als Hohepriester wirken konnte (Riehm, Reuss, Krtz., Keil, Wörn., Hltzh., Khl., v. Sod. nach Socin, Grot.) *). Daraus folgt aber keineswegs, dass nun *ἑαυτὸν προσήνεγκεν* ausschliesslich (Bl., Krtz. nach Socin, Grot. u. A.) oder auch nur zugleich (Riehm, Hfm., Keil, Wörn., Küb.) auf die Darbringung des Blutes im himmlischen Allerheiligsten bezogen werden müsste, was einfach der Wortlaut verbietet, da doch die Opferdarbringung eines Thieres nun und nimmermehr dasselbe sein kann mit dem Dar-

---

*) Wenn die älteren dogmatistischen Ausleger hier die göttliche Natur Christi (vgl. Beza, Calov, Wolf, Bisp. u. noch Krtz.: das Prinzip der ewigen Gottessohnschaft) oder seine gottmenschliche (Riehm, Keil) angedeutet fanden, so ist das der Form nach unrichtig, der Sache nach richtig, sofern der Verf. eben in dem *πνεῦμα αἰώνιον*, welches Christus besass, das ihm spezifisch Eignende, ihn zum Heilsmittler Qualifizirende sieht. Denn dass er nur den dem Menschen als solchen eignenden Geist als einen für immer ihm eignenden gehabt habe (Hfm.), ist ebenso unrichtig, wie dass hier an einen Gegensatz gegen die Opferthiere gedacht sei (doch vgl. auch Del., Riehm), die sich ja nicht selbst darbringen. Der Sache nach ist es natürlich richtig, dass der Geist, den Christus hatte, der heilige Geist war (Bl., de W. nach Est. u. A.); aber er wird eben absichtlich nicht als solcher bezeichnet, sondern nur nach seiner Eigenschaft als ein ewiger, die aber mit der *αἰων. λύτρ.* garnichts zu thun hat (vgl. Hfm. gegen Del., Lün., Wörn., Küb.). Darum ist jede Reflexion auf den ethischen Charakter des Geistes, wie sie von wesentlich richtiger Auffassung des Begriffes aus Del. (vgl. Küb.), von der falschen Auffassung als des Geistigen in Christo im Gegensatz zum Sinnlichen überhaupt Lün. u. A. geltend machen, während Ebr. geradezu an die Gesinnung Christi denkt, ganz fernliegend. Es verführte das sogar dazu, gegen die Wortstellung die Präpos. mit *ἄμωμον* zu verbinden (Schulz, Bl.), oder sie von der Sphäre zu verstehen, in welcher die Darbringung geschah (Thol. nach Steng.: auf wahrhafte und darum ewige Weise). Bei Thol. liegt noch eine falsche Entgegensetzung gegen den sarkischen Charakter des Gesetzes zu Grunde (vgl. Mich.), wie die Kirchenväter (Chrys., Oec., Theoph.) sogar einen Gegensatz gegen das Opferfeuer annahmen. Ganz errathen ist die Beziehung auf den Zustand des erhöhten Christus (Död., Storr).

bringen seines Blutes. Vielmehr will ja der Relativsatz offenbar zeigen, wie von dem Blute des Heilsmittlers, das ihm den Eingang in's Allerheiligste vermittelte, die Rede sein kann, d. h. wie es zu einem Vergiessen dieses Blutes gekommen war. Dann aber kann nur von seiner Selbsthingabe in den Tod die Rede sein, in dem er, freilich nicht wie der Priester das Opferthier, sondern sich selbst (bem. das voranstehende *ἑαυτόν*) als ein Opfer Gott darbrachte, wie das *ἄμωμον τῷ θεῷ* zeigt, da jenes sich auf die für jedes Opfer nothwendige Makellosigkeit (I Pt 1 19; vgl. Lev 22 21) bezieht, und das *τῷ θεῷ* den Begriff des *προσφέρειν*, zu dem es natürlich gehört, zum sakrifiziellen im technischen Sinne stempelt. Unmöglich nun konnte das Vergiessen seines Blutes als ein von ihm selbst dargebrachtes Opfer aufgefasst werden, wenn mit dem Blute seine Seele entströmte und dem Todeszustande im Hades verfiel. Nur weil er mittelst ewigen Geistes in seinem leiblichen Tode zugleich lebendig blieb, vermochte er in ihm sich selbst als ein fehlloses Opfer Gotte darzubringen. Dass die Darbringung des eigenen Selbst im Unterschiede von der Darbringung eines Thieres und im Zusammenhange damit die sittliche Fehllosigkeit dieses Opfers im Gegensatze zu der körperlichen Fehllosigkeit des Thieropfers dasselbe ungleich werthvoller machte als jedes andere Opfer, liegt in der Natur der Sache und rechtfertigt eben das *πόσῳ μᾶλλον*, sofern es als solches gewiss den Zweck, zu dem es dienen soll, um so viel gewisser erreichen wird. Denn weil die Art, wie das Blut beschafft wurde, mittelst dessen der Heilsmittler (11) in das himmlische Allerheiligste einging (12), durch sich selbst das höchste Wohlgefallen Gottes erwarb, so musste die von Gott, der durch ihn als den Heilsmittler die im neuen Bunde verheissene volle Sündenvergebung (8 12) beschaffen wollte, intendirte Wirkung um so viel gewisser eintreten, als die der alttestamentlichen Sühnmittel eintrat (13). Diese Wirkung wird daher im sichtlichen Gegensatze zu der Wirkung der alttestamentlichen Reinigungsmittel dahin beschrieben, dass es unser Gewissen reinigen wird von todten Werken (*καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*). Das *καθαρίζειν ἀπό* (II Kor 7 1) setzt voraus, dass unser Gewissen mit dem Schuldbewusstsein befleckt ist (vgl. 9), das die Erwirkung der vollen Sündensühne in dem Selbstopfer Christi von uns nimmt; denn dass todte Werke (6 1) nur sündige Werke sein können, die wie alles Todte verunreinigen, wird hier schon daraus klar, dass in diesen Begriff sich die Sündenunreinheit und die Todesunreinheit zusammenfassen, welche nach 13 die alttestamentlichen Sühnmittel heben sollten. Der Gegensatz

des *τὸν λατρεύοντα* in 9 zeigt unzweifelhaft, dass es sich bei dem *λατρεύειν* ausschliesslich um das Nahen zu Gott im religiösen Sinne handelt, worin der wahre Gottesdienst zunächst besteht. Eben weil dem lebendigen Gott keiner nahen und darum recht dienen kann, der noch im Gewissen mit der Todesunreinheit der Sünde befleckt ist, musste jene Reinigung durch das Blut Christi erfolgen, damit es zu jenem Gottesdienst komme. Wenn Christus aber mittelst seines eigenen Blutes, das diese Wirkung hat, in's Heiligthum eingeht, dann hat er damit freilich eine ewige Erlösung erfunden, da dies Blut, das dort beständig von dieser seiner Wirkung zeugt, die Menschen auf ewig von Schuld und Strafe erlöst *).

9 15. *καὶ διὰ τοῦτο*) knüpft an 12 an (Keil), an den sich schon der Ausdruck in *θαν. γεν. εἰς ἀπολ.* eng anschliesst, sodass sichtlich hier erst der Abschnitt 9—14 zum Abschluss kommt (vgl. Moll). Mit jenem Eingang in's Allerheiligste, bei dem Christus eine ewige Erlösung erfand, ist zugleich verbunden, dass er eines neuen Bundes Mittler ist (*διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*). Das *διὰ τοῦτο* weist auf das 14 über die Wirkungskraft des Blutes Christi Gesagte zurück (vgl. schon Theoph., Baumg.). Reinigt dieses nämlich unser Gewissen, so ist dadurch die volle Sündenvergebung beschafft, die nach 8 12 als Voraussetzung eines neuen Bundes verheissen war. Der Nachdruck liegt daher auf *μεσίτης* (Hfm.), sofern er ja die Erfüllung der Verheissung vermittelt hat, auf die sich nach 8 6 der für die messianische Zeit in Aussicht gestellte bessere Bund gründet, durch Beschaffung einer vollen Sündenvergebung. Dann aber liegt der neue Gedanke, den das *καί* an 12 anknüpft, nicht sowohl in der Aussage über seine Bundesmittlerschaft, die ja bei dem, der mittelst seines eigenen Blutes einging, vermöge der 14 geschilderten Wirkung dieses Blutes von selbst gegeben war, sondern in dem, was mit *ὅπως* (2 9) als die Absicht bezeichnet wird, die durch seine Vermittlung eines neuen Bundes erreicht werden sollte.

---

*) Nicht der sittliche Charakter dieses Selbstopfers ist es, worauf die so viel innerlichere Wirkung des Blutes Christi beruht (so gew., vgl. Lün.), da ja diese Wirkung immer nicht eine irgendwie durch den Menschen vermittelte, durch eine Einwirkung des sittlichen Verhaltens Christi auf ihn zu Stande kommende ist. Erst durch die falsche Beziehung der todten Werke ganz oder zugleich auf Gesetzeswerke (s. zu 6 1), die als solche unmöglich das Gewissen beflecken können, kommt man dazu, das *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι* immer wieder irgendwie von dem neuensittlichen Leben zu nehmen (so gew., vgl. noch Wörn. und in seiner Weise auch Küb.).

(gegen de W.) *). Ehe diese Absicht aber genannt wird, wird noch einmal durch θανάτου γενομένου die Voraussetzung genannt, unter welcher allein jene Absicht erreicht werden konnte: nachdem ein Tod eingetreten war. Denn nur der Tod, in dem Christus sein Blut vergoss, das die volle Sündenvergebung beschaffte und so unser Gewissen reinigte, konnte ja den, der mittelst dieses Blutes ins Allerheiligste einging, zum Mittler eines neuen Bundes machen. Darum weist ja auch das εἰς ἀπολύτρωσιν auf die αἰωνία λύτρωσις zurück, die er nach 12 in und mit diesem Eingehen erfand. Der Tod musste eintreten zur Erlösung, die jetzt mit dem paulinischen Compositum bezeichnet wird, um anzuknüpfen, wovon uns derselbe erlöst hat, nämlich von den Sünden, die hier nur, dem Begriff der ἀπολύτρωσις entsprechend, nicht, wie 14, als solche bezeichnet werden, die unser Gewissen mit dem Schuldbewusstsein beflecken, sondern als Uebertretungen (παραβάσεις, vgl. 2 2), welche uns der Strafe verhaftet machen und von denen man darum erlöst werden muss. Sie werden aber näher bezeichnet durch τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων (ἐπί c. Dat. zeitlich genommen, vgl. Win. § 48, c) d. h. als die unter dem ersten Bunde begangenen, um dadurch anzudeuten, dass unter diesem Bunde, wo wir der Strafe unserer Uebertretungen verfallen waren, der letzte Zweck des Bundesverhältnisses nicht erreicht werden konnte, da die Strafverfallenheit eben die Erfüllung der Verheissung, welche mit der Bundesstiftung gegeben war, ausschliesst. Eben darum musste zuvor ein Tod zur Erlösung von diesen Uebertretungen d. h. von der mit ihnen gegebenen Strafverhaftung eintreten, wenn Christus der Mittler eines neuen Bundes werden sollte, der den Zweck hatte, dass wir jene Bundesverheissung wirklich

---

*) Unmöglich kann mit 15, der mit καί unmittelbar an das Vorige anknüpft, ein neuer Absatz beginnen (so gew.). Aber nicht an 13f. kann das καὶ anknüpfen, sodass die in diesen Versen liegende Begründung fortgesetzt würde (Hfm.), da ja diese Verse eine Reflexion aussprechen und nicht eine Thatsache wie unser Vers, und deshalb auch das διὰ τοῦτο nicht auf 12 zurückweisen (Hfm., Keil). Der ganze Gedanke des Verses wird verkannt, wenn man διὰ τοῦτο auf das folgende ὅπως voraufbezieht (Schulz, Bhm., Bl., Ebr., Hltzh. u. A.) oder gar mit Aelteren διὰ τοῦτο bloss auf αἷμα bezieht. Aber unklar bleibt auch die Gedankenverbindung, wenn man διὰ τοῦτο auf 9—14 bezieht (Lün., Moll) oder auf 11—14 (de W., Krtz., Küb.) und den Gedanken an den Gegensatz der levitischen Opfer hereinzieht, der hier dem Zusammenhange ganz fern liegt. Der Nachdruck liegt übrigens nicht auf dem seinem Substantiv nachstehenden καινῆς (gegen Bl., Del.), zumal ja des alten Bundes Mittler Christus der Natur der Sache nach nicht sein kann, aber auch nicht auf διαθήκης (Lün.).

empfingen (τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν) d. h. ihrer Erfüllung theilhaftig würden (vgl. das ἐπιτυχεῖν 6 15, wo ebenso wie hier ἐπαγγελία das verheissene Heilsgut selbst ist). Das Subjekt dieser Empfangnahme sind aber οἱ κεκλημένοι d. h. die schon im ersten Bunde zur Erlangung der Verheissung Berufenen, aber bisher durch ihre Uebertretungen daran Verhinderten, zu denen ja eben der Verf. und die Leser (die ἡμεῖς 14) gehören. Da so der Begriff der Berufung durch den Kontext hinlänglich bestimmt ist, kann τῆς αἰωνίου κληρονομίας nur Gen. epexeg. zu τὴν ἐπαγγ. (vgl. Gal 3 14) sein, der nur des Nachdrucks wegen an den Schluss gestellt ist. Das verheissene Gut besteht eben in dem ewigen Besitzthum, das den Berufenen bestimmt ist und wovon der einst Israel verheissene Besitz des gelobten Landes nur ein unvollkommenes Vorbild war (vgl. I Pt 1 4); es entspricht daher der ewigen Erlösung 12, sofern nur der Bundesmittler, der diese beschaffte, auch zur Empfangnahme jenes führen konnte *).

---

*) Der Gen. abs. kann nicht durch „dadurch dass" (Lün.) aufgelöst werden, weil ja das ὅπως die Bundesmittlerschaft Christi selbst als „die Art und Weise" bezeichnet, wie die Absicht erreicht werden sollte. Unmöglich aber können die Sünden, von denen er erlöste, andere sein, als die, von welchen sein Blut die Gewissen reinigt nach 14 (gegen Hfm., der ausserdem den Begriff der ἀπολύτρ. ganz willkürlich in den der Sühnung umsetzt, vgl. Del., Krtz., Keil). Das Part. Perf. κεκλημ. bezeichnet natürlich den durch den Akt der Berufung, der aber hier nicht der 3 1 erwähnte, sondern der in der Erwählung Israels liegende ist, geschaffenen dauernden Zustand, ohne dass man mit Hfm. übersetzen dürfte: die im Stande der Berufung Befindlichen oder gar mit Krtz.: die dem Rufe Treugebliebenen (vgl. Khl.). Der näheren Bestimmung durch den Gen. τ. αἰων. κληρ. (Thol., Ebr., Riehm, Moll, Khl. nach Pesch. u. Aelteren) bedarf der Begriff durchaus nicht. Ganz vergeblich bemüht sich v. Sod. die klar vor Augen liegende Thatsache abzustreiten, dass die Leser selbst die Berufenen sind, welche, nachdem sie von dem unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen erlöst sind, nun die Verheissung desselben erlangen, also Judenchristen. Dass die Berufung auch sonst, ohne diese spezielle Beziehung, als Berufung zum ewigen Erbe bezeichnet wird, beweist garnichts, da nach seiner eigenen (richtigen) Erklärung hier eben das οἱ κεκλ. absolut steht und daher kontextmässig nur von den im ersten Bunde Berufenen genommen werden kann, um deren Erlösung und Verheissungserlangung es sich handelt. Dass nur 14 ein ἡμῶν steht, kann doch nicht beweisen, dass die Leser die Erfahrungen 13. 15 nicht selbst gemacht haben, da eben nur dort, wo von der συνείδησις die Rede, Anlass war, an die Erfahrung der Leser zu appelliren. Allein schon der Rückweis auf 14 in διὰ τοῦτο genügt, zu beweisen, dass es sich hier nicht um eine akademische Erörterung über den Mangel des alten Bundes, sondern um das handelt, was den aus ihm Hergekommenen durch den Mittler des neuen zu Theil werden soll.

9 16—23. Die Nothwendigkeit eines Opfertodes. — Schon die eigenthümliche Art, wie der Tod Christi 15 durch das artikellose *θανάτου γεν.* als die Voraussetzung für das durch die Bundesmittlerschaft Christi zu erreichende Ziel bezeichnet war, deutete darauf hin, dass der Verf. diesen Tod zunächst, ganz abgesehen von seiner konkreten Beschaffenheit und der daraus fliessenden Wirkung, lediglich als die Thatsache, dass einer aus dem Leben geschieden, betrachtet wissen will. An diese Betrachtung knüpft daher auch die erste Begründung jener Voraussetzung nach ihrer Nothwendigkeit an, soweit dieselbe schon aus allgemein menschlichen Verhältnissen sich ergiebt (16f.). Da nun diese Begründung offenbar dem Verhältniss entnommen ist, wo es sich um die Gültigkeit eines menschlichen Testamentes handelt, so ist der neue Bund, dessen Mittler Christus geworden (15), hier als ein Gut gedacht, das er testamentarisch den Seinen hinterlassen hat und das erst mit seinem Tode in Kraft treten konnte. Diese Auffassung kann aber nur daraus erklärt werden, dass Jesus bei der Abendmahlseinsetzung sein Blut als das Bundesblut bezeichnet (Mk 14 24) und somit den neuen Bund, der durch seinen Tod gestiftet, als ein Vermächtniss charakterisirt hatte, das er den Seinen hinterliess*). Nun begreift es sich, wie

---

*) Dass die Erwähnung der *αἰων. κληρονομία* 15 den Verf. auf diese Wendung gebracht haben sollte (Del., Riehm, Moll, Keil, Wörn., Khl.), ist nicht möglich; denn in diesem Begriff liegt keineswegs an sich der des Erbes (vgl. das *κληρονομεῖν* 1 14. 6 12), und keinesfalls kann jene *κληρονομία*, selbst wenn wirklich Christus als ihr ursprünglicher Besitzer gedacht werden könnte, was aus 1 2. 2 5 durchaus nicht folgt (vgl. dagegen Keil), hier als das Gut gedacht sein, das Christus den Seinen testamentarisch vermacht hat, da dann jeder Zusammenhang zwischen der *διαθήκη*, von der 16f. redet, und der *διαθήκη*, von der 15 geredet war und 18 ff. weiter geredet wird, zerrissen ist und nur ein leeres Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *διαθήκη* zurückbleibt, das keine Beweiskraft haben kann. Die Versuche, *διαθήκη* auch hier in dem Sinne von Bund zu nehmen (Cramer, Paulus, Ebr. nach Aelteren), sind ganz vergeblich, da *ὁ διαθέμενος* nicht der Bundesmittler, sondern nur der Bundesstifter sein könnte (8 10) und die Behauptung, dass erst durch den Tod desselben der Bund in Kraft tritt, einfach sinnlos wäre. Allein ebenso wenig kann man mit Krtz. den Begriff einer Erbstiftung, bei dem auch er an die Bezeichnung des Erbgutes als *κληρονομία* anknüpft, ohne zu erwägen, dass dabei nie Gott als der Erblasser gedacht ist, auch 15. 18 geltend machen, oder mit Hltzh. den einer „Stiftung auf Todesfall" für den ganzen Brief (vgl. v. Sod.: Stiftung, womit das Wortspiel gut wiedergegeben, aber die Berechtigung desselben nicht erklärt ist). Wenn Hfm., um den Wechsel der Bedeutung von *διαθήκη* zu vermeiden, es überall in dem Sinne von Verfügung nimmt, so wahrt er doch nur scheinbar die gleiche Bedeutung des Wortes, da er 16f. an eine Verfügung über das, was Gottes

die 15 durch θανάτου γεν. angedeutete Voraussetzung für die Erreichung des durch seine Bundesmittlerschaft intendirten Zieles dadurch begründet werden kann, dass, wo ein Testament vorhanden (ὅπου γὰρ διαθήκη), ein Tod, und zwar der des Testators, nothwendig beigebracht werden muss. Bemerke, wie wieder das artikellose θάνατον vor dem ἀνάγκη (sc. ἐστίν, Mt 18 7, vgl. das ἀνάγκ. ἔχειν 7 27) φέρεσθαι steht, worauf erst das erläuternde τοῦ διαθεμένου folgt. Das φέρεσθαι bedeutet in juridischem Sinne (Act 25 7 Rcpt. Joh 18 29) die Beibringung d. h. allerdings die Konstatirung des Todes des Testators oder Erblassers, da es sich ja von selbst versteht, dass es sich um das Inkrafttreten des Vermächtnisses handelt (vgl. Del.). — 9 17. διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία) Das ἐπί steht genau wie 8 1 von den obwaltenden Umständen; nur wo es Todte giebt d. h. wo die Erblasser gestorben sind, ist ein Testament unverbrüchlich (2 2. 3 14), weil es ja bis dahin immer noch abgeändert werden kann. Das ist der natürliche Grund dafür, dass erst der Tod des Testators beigebracht werden muss, und wird mit ἐπεί (5 11. 6 13) seinerseits darauf zurückgeführt, dass es doch wohl niemals (μήποτε) in Kraft tritt, d. h. Geltung hat (ἰσχύει, vgl. Jak 5 16), wenn der Testator lebt (ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος). Die subjektive Negation erklärt sich einfach daraus, dass nicht sowohl die im Grunde schon in 16 liegende Thatsache noch einmal ausgesprochen wird; es wird vielmehr der Hauptsatz dadurch begründet, dass jeder Gedanke an die entgegengesetzte Möglichkeit als eine doch wohl niemals stattfindende abgelehnt wird (vgl. Buttmann p. 304)*).

---

ist, zu Jemandes Gunsten, sonst aber an seine Ordnung des Verhältnisses, in dem er zu den Menschen stehen will, denkt. Da aber eben nicht Gott über den Besitz eines Gutes nach seinem Tode verfügt, so schiebt er hier den Begriff eines Mittlers aus dem zweiten Sinne des Wortes ein, der bei dem ersten gar keine Stelle hat (vgl. dagegen Keil). Es bleibt also dabei, dass der Verf. mit dem Doppelsinn von διαθήκη spielt; aber gänzlich undenkbar bleibt es allerdings, dass derselbe ihn zu einer logischen Inkonsequenz oder Inkorrektheit (Thol., Bl., de W., Lün., Möller) verleitet haben sollte, da in der That damit jeder wirkliche Gedankenzusammenhang aufhört. Jenes Wortspiel ist nur berechtigt, wenn der Bund zugleich als ein Vermächtniss Christi aufgefasst werden kann, das erst nach seinem Tode in Kraft trat. Vgl. Küb.

*) Die fragende Fassung (Del., Hfm., Moll nach Oec., Theoph., Beng.), obwohl nach Röm 3 6 möglich, bleibt immer etwas gekünstelt. Hfm. findet erst hier die Begründung von 16, wo er φέρεσθαι einfach im Sinne von γίνεσθαι 15 fasst (vgl. noch Hltzh. nach Luth., Carpz., Schulz u. A.), und macht διαθήκη — βεβαία zu einem Zwischensatz, welcher sagen soll, dass ein Testament nicht durch den Tod des Te-

9 18ff. ὅθεν wie 2 17. 3 1, folgert aus dem 16f. dargelegten allgemein menschlichen Gesetze. Allerdings bezog sich dasselbe auf einen Bund nur insofern, als derselbe im vorliegenden Falle als ein Vermächtniss erschien; aber dem Verf. erscheint es eben nicht als zufällig, dass der neue Bund als ein Vermächtniss dessen, der ihn vermittelt hatte, ins Leben trat, sondern als eine in der Sache liegende Nothwendigkeit; und aus der darin für ihn gegebenen Nothwendigkeit eines Todes für die Bundesstiftung überhaupt, wie er sie in dem θανάτ. γενομ. 15 angedeutet, folgert er, dass auch nicht einmal der erste Bund (ἡ πρώτη sc. διαθήκη) ohne Blut eingeweiht ist. Das οὐδέ zeigt klar genug, wie er sich dessen vollkommen bewusst ist, dass es sich hier um eine andersartige d. h. nicht als ein Vermächtniss auftretende Bundesstiftung handelt. Allein er will ja auch nur sagen, dass, wie die menschliche Erbschaftsordnung für das Inkrafttreten eines Vermächtnisses die Konstatirung eines θάν. γεν. verlangt, so auch die Einweihung des alten Bundes, wie sie in der Schrift geschildert ist und darum auf göttlicher Ordnung beruhte, eine solche verlangte, wie sie in dem οὐ χωρὶς αἵματος (vgl. 9 7) angedeutet ist. Denn nicht auf das für die Bundesstiftung nothwendige Blutvergiessen bezieht sich die Aussage, sondern nur auf die in der alttestamentlichen Schrift vorliegende und darum als göttliche Ordnung geltende Einweihung (ἐγκεκαίνισται, vgl. Dtn 20 5 und bem. das Perf. Pass.), weshalb auch hier das αἷμα nur als die Konstatirung eines θάνατος γεν. in Betracht kommt*). — 9 19f. λαληθείσης γὰρ πάσης ἐντολῆς) geht auf Ex 24 3 zurück, wo Moses vor der Bundesstiftung dem Volke alle Gebote Jehovas aufzählt. Dass er jedes einzelne Gebot (ἐντολή, wie 7 5. 16. 18) ihm redete (λαληθ., vgl. τὰ λαληθησόμενα 3 5), wird hervorgehoben, und zwar κατὰ τὸν νόμον (7 5), sodass keines der in dem göttlichen Gesetze enthaltenen Gebote von Moses (ὑπὸ Μωϋσέως) ausgelassen ward, weil das Reden als ein Vorlesen des ganzen Gesetzes gedacht werden soll, welches, da doch jeder im Volk eines oder das andere Gebot übertreten hatte, dasselbe als ein

---

stators hinfällig werde! Dass μήποτε nicht gleich μήπω ist (Vulg., Erasm., Luth., Bhm.), bedarf keines Nachweises. Das μη τοτε (WH.txt. nach ℵD) ist offenbar Schreibfehler.

*) Natürlich kann das ὅθεν nicht mit Parenthesirung von 16f. an 15 angeknüpft werden (Bisp., Keil nach Storr, Heinr.), zumal dort ja nur indirekt die Nothwendigkeit eines Todes für die neue Bundesstiftung angedeutet und zur Hervorhebung des αἷμα noch gar kein Anlass gegeben war. Bei ἡ πρώτη ist natürlich nicht σκηνή (Wttst., Kopp.) zu ergänzen.

schuldbefleckten hinstellte, das der Sühnung bedurfte. In dem παντὶ τῷ λαῷ klingt der Ausdruck aus Ex 24 3 (πᾶς ὁ λαός) an. — λαβὼν τὸ αἷμα) nach Ex 24 8. Während dort aber nur die Schlachtung von μοσχάρια erwähnt wird (5), nennt der Verf. die ganze Kategorie der zum blutigen Opfer erforderlichen Thiere (τῶν μόσχων καὶ τῶν τράγων, vgl. 12) und fügt noch das Wasser hinzu, wodurch das Blut zum Sprengen flüssig gemacht wurde (μετὰ ὕδατος), die Purpurwolle, die in das blutige Wasser getaucht (καὶ ἐρίου κοκκίνου), und den Ysop (καὶ ὑσσώπου), an den sie als Sprengwedel befestigt ward, indem er den Besprengungsact nach der Analogie ähnlicher Reinigungsceremonien ausmalt (vgl. Lev 14 5f. — αὐτό τε τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαὸν ἐράντισεν) Dass Moses das Buch selber, welches Ex 24 7 das Bundesbuch genannt wird, besprengte, wird 24 8 nicht gesagt, wo es nur heisst, dass er das Blut κατεσκέδασε τοῦ λαοῦ (zu ῥαντίζ. vgl. 13). Dem Verf. ist es aber so wichtig, weil er auch das Buch, das die Gebote Gottes enthält, durch ihre Uebertretung befleckt denkt*). Dass er die ganze Stelle nur erinnerungsmässig benutzt, zeigt besonders klar 20, wo er mit λέγων die Worte selbst anführt, die Moses dabei sprach: „Dies ist das Blut des Bundes, den Gott an Euch verordnet hat", und wo diese doch ebenfalls und zwar sicher absichtslos ganz ungenau wiedergegeben sind (vgl. τοῦτο st. ἰδού, ἐνετείλατο st. διέθετο, ὁ θεός st. κύριος an den Schluss gestellt). — 9 21. καὶ τὴν σκηνὴν δέ) aber auch das Stiftszelt (καὶ—δέ wie Lk 2 35 Rcpt.) und alle Geräthe (καὶ πάντα τὰ σκεύη, vgl. Lk 17 31) des Gottesdienstes (τῆς λειτουργίας, vgl. 8 6) besprengte er mit dem Blute ebenso. Diese

*) Tisch. hat 19 nach ℵEKP den Art. vor νομον weggelassen (wie die Rcpt. nach P den vor τραγων), aber offenbar nach 7 16. 8 4. Von einer Gesetzmässigkeit des λαλεῖσθαι kann doch nicht die Rede sein, obwohl es noch v. Sod. (nach Bez., Grot., Schulz, Kuin. mit Verweisung auf Ex 20 22) für möglich hält, auf die Blutverwendung (Khl.) geht es aber nicht, und es ohne weiteres im Sinne von κατὰ τὸν νόμ. zu nehmen (Küb.), ist sprachlich falsch. Natürlich aber kann dasselbe nicht zu ἐντολῆς gehören (Bl., Bisp. nach Calov, Beng. u. Aelteren). Die Hinzufügung der τράγοι erklärten Grot., Beng., Bhm. daraus, dass der Verf. die Ex 24 5 genannten Brandopfer im Auge gehabt habe, Bl., de W., Bisp. daraus, dass ihm das Opfer des grossen Versöhnungstages vorschwebte. Das Richtige haben schon Del., Krtz., Hfm. Die Verbindung des αὐτὸ τὸ βιβλ. mit λαβών (Grot., Beng. u. Aeltere bis auf Ew.), womit man die Ex 24 nicht erwähnte Besprengung des Buches umgehen wollte, macht schon das folgende καί unmöglich. Hltzh. weiss das βιβλ. wegzuexegesiren und seine Phantasmen an die Stelle zu setzen.

Besprengung konnte damals noch nicht stattfinden, da erst Ex 40 von der Aufrichtung der Stiftshütte die Rede ist. Auch wird Lev 8 wohl von einer Blutbesprengung des Altars, aber nur von einer Salbung der Stiftshütte und deren Geräthe berichtet; doch scheint die Tradition nach Joseph. Antiq. III, 8, 6 wirklich von einer Blutbesprengung derselben gewusst zu haben. Dass aber unser Verf. irrthümlich dieselbe gleich damals vollzogen denkt, was gewöhnlich ganz übersehen wird, zeigt unzweifelhaft das artikulirte *τῷ αἵματι*, womit nur das 19. 20 erwähnte Blut gemeint sein kann, sowie das *ὁμοίως* (vgl. Lk 3 11. 10 37) *ἐράντισεν*, das diesen Act aufs Engste mit dem 19 geschilderten verbindet. Erst hiermit vollendet sich der Nachweis, wie nach göttlicher Ordnnng der erste Bund nicht ohne Blut eingeweiht wurde (18), da dasselbe zur Besprengung des Bundesbuches, des Bundesvolkes und des Bundeszeltes gebraucht wurde und darum von Moses selbst das Bundesblut genannt wird*).

9 22 reiht der Aussage in 18 ein Drittes an, woraus die Nothwendigkeit erhellt, dass das *θανάτ γεν.* 15 die Voraussetzung dessen war, was die Bundesmittlerschaft Christi erzielen wollte. Das *σχεδόν* (Act. 13 44. 19 26) gehört der Wortstellung nach zu dem ganzen folgenden Satz, und zwar zu beiden Vershälften, wie seit Bl. die Meisten annehmen. Fast muss man sagen, dass auf Grund von (vergossenem) Blut (*ἐν αἵματι*) Alles gereinigt wird nach dem Gesetz. Erst daraus, dass das *σχεδόν* den 18—21 erwähnten Thatsachen gegenüber eine umfassendere Ordnung einführt, folgt, dass das *πάντα* die dort erwähnte Besprengung des Buches, der Hütte und ihrer Geräthe mit einschliesst. Dann aber wird klar, dass die Besprengung derselben den Zweck der Reinigung hatte (*καθαρίζεται*), wie allerdings nach 13 vorausgesetzt werden musste. Eine solche kann aber nur dadurch nothwendig ge-

---

*) Das *ἐνετείλατο* 20 (vgl. Act 13 47) ist wohl nur in Erinnerung an die Stelle der LXX (*διέθετο πρὸς ὑμᾶς*) mit *πρὸς ὑμᾶς* verbunden, so dass darin keine Erinnerung an den Auftrag, den Gott dem Moses an das Volk gegeben (Lün. nach Beng.), liegt, und wird auch Jos 23 16 von der göttlichen Anordnung der *διαθήκη* gesagt. Bei der 21 erwähnten Besprengung mit Aelteren an die am grossen Versöhnungstage jährlich wiederholte zu denken, macht der Aorist unmöglich. Wie das metabatische *δέ* beweisen soll, dass das damit Eingeführte bei anderer Gelegenheit stattfand, als das Vorige (v. Sod.), ist doch nicht einzusehen. Das artikulirte *αἵματι* kann aber nicht bloss „auf denselben Begriff" hinweisen, was eben *αἵματι* allein hiesse. Ganz verkehrte Wege geht Hfm., der bei der *διαθήκη* nur an das geoffenbarte Gesetz denkt und deshalb 21 ganz vom Vorigen trennen muss. Die Rcpt. schreibt, wie 19, *ερραντισεν* statt *εραντισεν* nach P, EP.

worden sein, dass hier die Vorstellung vorliegt, wie die Sünden des Volkes auch diese Heiligthümer beflecken, sobald es mit ihnen in Berührung tritt. Es prägt sich darin der Gedanke aus, dass die Sünde nicht nur den Menschen hindert, das Heil zu empfangen, sondern auch Gott, der ihm in diesen Heiligthümern nahen soll, hindert, das Heil ihm mitzutheilen, wodurch eben die objektive Nothwendigkeit einer von der Sündenschuld reinigenden Sündensühne konstatirt ist. Der Nachdruck liegt aber auf dem *κατὰ τὸν νόμον*, welches besagt, dass es sich jetzt nicht mehr um eine menschliche Ordnung wie 16f., auch nicht um die einmalige gottgeordnete Bundesstiftung, wie 18—21, sondern um eine allgemeine gesetzliche Ordnung handelt, welche sich eben darum auch — mit einzelnen Ausnahmen, welche das *σχεδόν* vorbehält — auf Alles bezieht, was durch die Sünde des Volkes verunreinigt wird (vgl. z. B. Lev 8 15. 16 16ff.). Nur daraus, dass, ähnlich wie bei der Bundesstiftung, an Verunreinigungen durch die Sünde gedacht ist, begreift es sich, wie der Parallelsatz sagen kann, dass ohne Blutvergiessen nicht Vergebung eintritt. Denn schon die Art, wie *σχεδόν* auch zur zweiten Vershälfte gehört (vgl. Lev 5 11—13, wo Sündenvergebung ohne Blutvergiessen eintritt), beweist, dass das *καί* nicht ein sachlich verschiedenes Zweites, sondern die jener gesetzlichen Ordnung zu Grunde liegende tiefere Voraussetzung anfügt. Daher entspricht auch dem *ἐν αἵματι* das *χωρὶς αἱματεκχυσίας*, sofern ja mit Blut nur eine Reinigung vollzogen werden kann, wenn dasselbe beim Schlachten vergossen und so als Reinigungsmittel gewonnen ist*). Ohne solche Blutvergiessung tritt nicht Vergebung ein (*οὐ γίνεται ἄφεσις* sc. *ἁμαρτιῶν*, Lk 3 3. 24 47), die wieder die Voraussetzung jeder Reinigung von der Schuldbefleckung, auch der, durch

*) Der Vers kann nicht bloss an 21 anknüpfen (Hfm., Keil, v. Sod.), da dieser Vers ja mit 18ff. ein untrennbares Ganzes bildet, aber ebensowenig freilich aus den Thatsachen 19—21 eine allgemeine Regel ziehen (Lün.), da diese Thatsachen ja nur die Aussage in 18 begründeten. Das *σχεδόν* kann der Wortstellung wegen weder nach patristischen Auslegern mit *καθαρίζεται*, noch mit *πάντα* (Moll) verbunden werden; und, mit *ἐν αἵματι* verbunden (Beng., Bhm.), giebt es keinen Sinn. Es ist auch kein Grund, es mit Del., Krtz. nur zur ersten Vershälfte zu ziehen. Krtz. bezieht das *ἐν αἵματι* irrig auf das Eintauchen in Blut. Die gewöhnliche Annahme, dass sich das *πάντα* auf Sachen und Personen bezieht, ist schwerlich richtig, ebensowenig, dass hier an die sogen. levitischen Verunreinigungen gedacht ist, die doch grossentheils durch Wasser abgethan wurden. Der sonst nicht vorkommende Ausdruck *αἱματεκχ.* kann ohne eine lokale Näherbestimmung nicht die Ausgiessung des Blutes am Altare bezeichnen (de W. nach Aelteren).

welche menschliche Sünde die Heiligthümer verunreinigt, bildet (vgl. I Joh 1 9). Hier wird also klar, dass der Verf. zugleich an die Schuldbefleckung des Volkes selbst gedacht hat, die durch die Besprengung 19 getilgt wurde, so dass er das Bundesopfer offenbar als Sühnopfer fasst. Diese allgemeine gesetzliche Ordnung beruht aber bekanntlich auf Lev 17 11. — 9 23. *ἀνάγκη οὖν*) wie 16, nur dass hier nach dem Begründungssatz *ἦν* zu ergänzen ist (Ebr., Del., Moll, Krtz.), folgert ausschliesslich aus 22. Die Verbindung der beiden Satzglieder durch *μὲν—δέ* zeigt aber, dass der Nerv des Gedankens auf dem zweiten ruht im Gegensatz zum ersten (Hfm.), welches ja einfach zu der 21 erwähnten Thatsache zurückkehrt, die schon in dem *πάντα* 22 mit befasst war. Denn die Abbilder der im Himmel befindlichen Heiligthümer (*τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) sind nach 8 5 die irdische Hütte mit ihren Geräthen, welche nach 21 besprengt wurde. Der Plural *τούτοις* erklärt sich ausreichend dadurch, dass das *καθαρίζεσθαι* nach 19 so vollzogen wurde, dass mit dem Blut noch Wasser u. dgl. verbunden war*). Zunächst freilich folgt nun aus der Gottesordnung des Gesetzes 22 nur, dass auch die himmlischen Heiligthümer selbst (*αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια*) auf Grund vergossenen Blutes gereinigt werden müssen, vorausgesetzt, dass Menschen, die doch allesammt sündhaft sind, zu ihnen gelangen und in der erst in ihnen ermöglichten vollen Gottesgemeinschaft das ihnen zugesagte ewige Besitzthum erlangen sollen (15). Allein, wie schon das *μέν* vorangedeutet, bringt es der Unterschied der himmlischen Heiligthümer von ihren irdischen Abbildern von selbst mit sich, dass jene durch bessere Opfer (durch welche immer erst das reinigende Blut gewonnen werden muss) gereinigt werden müssen. Der Ausdruck *κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας* (vgl. 1 4) ist lediglich durch das pluralische *τούτοις* hervorgerufen und soll dem Satz den Charakter einer ganz allgemeinen Wahrheit geben, ganz ab-

---

*) Das *οὖν* folgert natürlich nicht aus 18—21 (Del., Lün.) oder 18—22 (v. Sod.), geschweige denn aus 21 (Krtz.) oder 21f. (Hfm., Keil). Gewöhnlich ergänzt man ein einfaches *ἐστίν* (vgl. noch Küb., v. Sod.), was die Analogie mit 16 nicht fordert. Bei *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist nicht an die himmlischen Güter (Seb. Schmidt und Aeltere) zu denken; des 24 folgenden *τὰ ἅγια* bedarf es zur Erklärung des Plur. nicht (vgl. Krtz. gegen Lün.). Das *τούτοις* braucht nicht auf das Blut der verschiedenen Opferthiere bezogen zu werden (Del., Krtz.), kann aber auch des Gegensatzes wegen nicht auf die verschiedenen Reinigungshandlungen gehen (Hfm., Keil), die als solche ja ohnehin garnicht in Betracht kommen. Khl. denkt an Blutverwendungen, wie sie vorher erwähnt.

gesehen von ihrer thatsächlichen Verwirklichung in Christo. Erst hiermit rundet sich der Beweis ab, dass durch Christus als Mittler eines neuen Bundes die Berufenen die Verheissung des ihnen bestimmten ewigen Besitzthums wirklich empfangen konnten nur unter Voraussetzung eines Todes, der zur Erlösung von ihren Uebertretungen diente (15). Erforderte schon das Vermächtniss jenes Bundes den Tod des Testators (16f.) und konnte der neue Bund so wenig wie der alte ohne Blut eingeweiht werden (18—21), so erhellt nun, dass dieser Tod ein Opfertod sein musste, weil ein solcher Tod allein das Blut beschaffen konnte, das im Stande war, die himmlischen Heiligthümer, in welchen erst die Berufenen jenes Besitzthum erlangen konnten, von der Schuldbefleckung zu reinigen, mit welcher die unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen sie entweiht und den Vollzug der vollen Gottesgemeinschaft in ihnen unmöglich gemacht haben würden. Hier wird nun ganz klar, dass diese Vorstellung von der Befleckung des himmlischen Heiligthums durch die Sünde nur ein anderer Ausdruck ist für die objektive Nothwendigkeit der Sündensühne, da jede ungesühnte Sünde die Strafe zur Folge hat und damit die Erlangung der Bundesverheissung ausschliesst*).

9 24—28. Das einmalige Opfer Christi. — *οὐ γάρ*) Dass seine ganze Erörterung über die Nothwendigkeit eines Todes zur Bundesstiftung auf die Nothwendigkeit einer Reinigung des himmlischen Heiligthums hinauslief, begründet

---

*) Die Verkennung dieser Vorstellung führte zu der Behauptung, dass das *καθαρίζεσθαι* zu diesem Gliede nicht passe und daher zeugmatisch ein analoger Begriff wie *ἐγκαινίζεσθαι* in diesem Gliede ergänzt werden müsse (de W., Lün.). Dieser exegetische Nothbehelf ist hier einfach kontextwidrig, da die Nothwendigkeit einer Einweihung aus 22 in keiner Weise gefolgert werden kann; die Vorstellung einer Einweihung des himmlischen Heiligthums ist aber auch an sich sinnwidrig und wird nirgends in unserem Brief als Zweck des Opfers Christi hingestellt. Vollends verkehrt ist es, mit Bl., Wörn. nach Aelteren an die Ausstossung des Satans aus dem Himmel zu denken, oder gar unter *τὰ ἐπουράνια* die christliche Kirche und ihre Glieder zu verstehen (Thol. nach Calov, Bhm. u. Aelteren, vgl. Hltzh., der an das Leben der Wiedergeburt denkt im Gegensatz zu dem äusseren Leben Israels). Das Richtige haben seit Riehm die meisten Neueren, wenn auch unter verschiedenen Begründungen, unter denen namentlich Hfm., Keil ganz gekünstelt zwischen dem Himmel und der Gotteswohnung im Himmel unterscheiden. Gewöhnlich erklärt man das *θυσίαις* als einen Plur. der Gattung (vgl. noch Khl., Küb., v. Sod.), wenn man es nicht wortwidrig auf Opferhandlungen bezieht oder das hohepriesterliche Walten Christi im Himmel (Hfm.), das doch kein Opfern ist, einschliesst. Andere verbinden gar die Leiden Christi (Paul.) oder der Gläubigen (Grot.) mit seinem Opfer.

der Verf. durch die Erinnerung daran, dass eben in dieses Christus eingegangen, womit er thatsächlich zu dem 11f. über den Priesterdienst des erhöhten Messias im himmlischen Heiligthum Gesagten zurückkehrt, um denselben nun namentlich mit Beziehung auf die vollgenügende Wirkung seines einmaligen Opfers näher zu beschreiben. Denn unleugbar ist, dass hier zunächst aller Nachdruck auf der Thatsache liegt, welche im negativen und positiven Ausdruck ausgeführt wird, und dass der Ausdruck absichtsvoll an den Ausdruck von 11f. anknüpft. Wie dort Christus durch eine *σκηνὴ οὐ χειροποίητος* einging, so heisst es hier, dass er nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum (*ἅγια*, wie 12) einging, wobei die Stellung des durch *εἰσῆλθεν* von seinem Substantiv getrennten *χειροποίητα* demselben einen besonderen Nachdruck giebt. In Anknüpfung aber an 23, wo die irdischen Heiligthümer als *τὰ ὑποδείγματα* der himmlischen bezeichnet waren, wird hinzugefügt, dass er eben damit nicht in *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* einging, ganz wie 8 5 das irdische Heiligthum als ein nach dem dem Moses auf dem Berge gezeigten *τύπος* gefertigtes *ὑπόδειγμα* des himmlischen Heiligthums bezeichnet war, das 8 2 die *σκηνὴ ἀληθινή* hiess. Es ist also auch hier das Gegenbild des wesenhaften Heiligthums gemeint, welches, wie der Gegensatz *ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν* zeigt, der Himmel selbst bildet, in welchem Gott in voller Wirklichkeit wohnt*). —

---

*) 24 hat die Rcpt. (CDEKL; vgl. Lchm. ed. mj.) durch Nachstellung des *εισηλθεν* das *αγια* mit *χειροποιητα* verbunden und nach EKLP den Art. vor *χριστος* gesetzt. Indem die Ausleger die thatsächliche Rückkehr zu 11f. übersehen, fassen sie unseren Vers nicht als eine Begründung der Zurückleitung des Gedankenganges zum himmlischen Heiligthum in 23, sondern suchen eine materielle Begründung der in ihm ausgesprochenen Behauptung selbst, deren es nicht bedarf und die er doch nicht bietet, da weder die Nothwendigkeit einer Reinigung des himmlischen Heiligthums (Bl., Lün., Krtz.), noch die einer Reinigung desselben durch bessere Opfer (Hfm., Hltzh., vgl. Del., Keil), noch überhaupt eine allgemeine Nothwendigkeit durch eine einmalige Thatsache (Moll) begründet werden kann, wie ja auch der Hauptbegriff einer Reinigung im Folgenden gar nicht wieder vorkommt. Bei der Deutung der *ἀντίτυπα τ. ἀληθ.* erneuern sich die Differenzen der Auslegung von 8 2. 5, wonach damit bloss die Copie einer Copie (Bl. nach Aelteren) oder der *τύπος* 8 5 selbst (Chrys., Grot., Carpz. u. A.) oder das Gegenbild eines erst mit Christi Hingang zu Gott vorhandenen Heiligthums (Hfm.) gemeint sein soll, was durch den Gegensatz des *εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν* ausgeschlossen wird, den Keil vergeblich auf ein heilsgeschichtliches Verhältniss Gottes zu dem Menschen umzudeuten sucht. Ebenso vergeblich suchen Del., Krtz. einen Gegensatz des *οὐρανός* zu den *οὐρανοί*, da ja nicht das himmlische Allerheiligste im Gegensatz zu einem himmlischen Vorderzelt (11) in Betracht kommt, sondern zum irdischen. Vgl. dagegen auch 8 1f.

νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ) Diese Zweckangabe seines Eingehens macht vollends klar, dass nicht eine sachliche Begründung von 23 beabsichtigt ist, mit dem dieselbe nichts mehr zu thun hat, dass vielmehr der Gedanke von 11f. weitergeführt wird. Das zeigt schon das νῦν, das vorausblickt auf die 28 ins Auge gefasste Zukunft. Der Inf. Aor. geht auf die Thatsache, dass der Zweck seines Eingehens für jetzt kein anderer war, als dass er vor dem Angesichte Gottes erschien (zu dem Dativ bei ἐμφανισθῆναι vgl. Mt 27 53) zu unseren Gunsten (ὑπὲρ ἡμῶν) d. h. behufs der Geltendmachung seines Opfers, mit dessen Blut er einging (12), zu unseren Gunsten (vgl. Krtz.)*).

9 25f. οὐδ᾽) führt genau wie 12 ein zweites Moment hinsichtlich jenes Eingehens Christi ein, das vollends mit 23 garnichts zu thun hat, wenn auch seine nähere Besprechung dazu führt, wie viel besser das Opfer des himmlischen Hohepriesters ist, als die der irdischen. Sollte Christus, als er nach 24 mit dem Erwerb seiner einmaligen Selbstdarbringung im himmlischen Heiligthum vor Gott erschien, das auf Erden vollbrachte Werk zum vollen Abschluss bringen, so konnte allerdings die Frage entstehen, ob er dabei die Absicht hatte, durch eine immer wiederholte Selbstdarbringung im Opfertode (ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν, wie 7 27. 9 14) die der einmaligen noch anhaftende Unvollkommenheit zu ergänzen und aufzuheben. Wie der Verf. aber darauf kam, zeigt der Hinweis auf das Thun des alttestamentlichen Hohepriesters (ὥσπερ ὁ ἀρχιερεύς, vgl. 7 27), welcher in das Allerheiligste eingeht (εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια, vgl. 12) alljährlich (κατ᾽ ἐνιαυτόν, vgl. das καθ᾽ ἡμέραν 7 27), also allerdings bei jedem einzelnen Eingehen in Aussicht nimmt, dieses Eingehen zu wiederholen, um die nachher (10 1—10) eben daraus nachge-

---

*) Das νῦν kann nicht auf eine fortdauernde Gegenwart (de W., Moll) nach der Vollendung seines Werkes (Lün., Krtz., Küb.) gehen, auch nicht auf die christliche Gegenwart im Gegensatz zur alttestamentlichen Vergangenheit (Del., Wörn., Hltzh., Khl.) mit ihren mangelhaften Versöhnungsversuchen (v. Sod.), da es ja nicht auf sein jetziges Thun überhaupt sich bezieht, sondern auf den Zweck, der gegenwärtig durch sein Eingehen erfüllt werden sollte. Dass es auf das ἐκ δευτέρου vorausblickt (Hfm.), ist allerdings ungenau. Auf die Fortdauer seiner Thätigkeit (so gew.) und damit auf seine dauernde Fürsprache bei Gott (Lün., Küb.) zu reflektiren, welche der Inf. Aor. nicht bezeichnen kann, sowenig wie die dauernde Gegenwärtigkeit als Folge seines Erschienenseins (Riehm), bot der Zusammenhang so wenig Anlass, wie auf seine Erhabenheit über die alttestamentlichen Hohepriester, die man durch den ganz fernliegenden Hinweis auf Ex 33 20 einträgt (Lün., Del., Keil).

wiesene Unvollkommenheit seines Priesterdienstes zu ergänzen, nur natürlich auf Grund von 8 3, nachdem er vorher das dazu nothwendige Blut durch ein von ihm dargebrachtes Opfer bebeschafft hat. Denn jene Unvollkommenheit seines Priesterdienstes liegt ja nicht in dem Eingehen als solchem, sondern darin, dass er eingeht auf Grund von fremdem Blut (*ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ*) d. h. auf Grund des Blutes der Thiere, die er geopfert hat, im Gegensatz zu dem eigenen Blut, mit dem Christus einging, nachdem er sich selbst geopfert (12) *). Daraus erhellt aber allerdings, dass die Selbsthingabe Christi nicht nur ein besseres Opfer war (23), sondern ein schlechthin vollkommenes, für alle Zeit genügendes, dessen Wiederholung bei seinem Eingehen nicht in Aussicht genommen werden konnte. — 9 26. *ἐπεί*) elliptisch, wie I Kor 5 10: weil, wenn eine solche in Aussicht genommen wäre, also so viel wie unser: sonst. — *ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν*) stellt (ohne *ἄν*) das, was unter einer bestimmten Voraussetzung geschehen wäre, ohne Beziehung darauf und damit noch kategorischer hin: sonst musste er oftmals leiden (vgl. Win. § 41, 2). Das *παθεῖν*, das den Tod einschliessend gedacht ist (2 18. 5 8), nimmt lediglich das *πολλάκις προσφέρειν ἑαυτόν* auf, sofern die Selbstdarbringung im Opfertode eben der Gipfel dieses Leidens war. — *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*) vgl. 4 3, d. h. so lange es Menschen in der Welt gab, die doch vom ersten Menschenpaare an schuldbefleckt waren und durch sein Opfer gesühnt werden

*) Warum v. Sod. vor *ἵνα* ein anderes Verb. als *εἰσῆλθεν*, wohl gar das völlig unpassende *πεφανέρωται* ergänzen will, ist nicht abzusehen. Dass das *προσφ. ἑαυτόν* hier sowenig wie 14 auf eine wiederholte Darbringung im himmlischen Heiligthum gehen kann (Bhm., Bl., Del., Hfm., Moll, Krtz.), auch nicht zugleich (Möller, Keil, Küb. nach Riehm), erhellt zweifellos daraus, dass im Allerheiligsten der Priester wohl das Blut des Opfers als Zeichen der durch dasselbe vollbrachten Sühne darbringt (8 3), aber nicht das Opfer selbst, und dass auch durch den Plural in 23 der Gedanke an eine wiederholte Darbringung nicht geweckt werden konnte, da eine solche immer ein erneutes Eingehen voraussetzt und darum nicht die Absicht des einmaligen Eingehens sein konnte. Man darf freilich auch nicht mit de W., Thol., Lün. den Gedanken einschieben, dass er einging, um das Heiligthum alsbald wieder zu verlassen und zur Erde zurückzukehren, der zwar nicht widersinnig (Hfm.), vielmehr selbstverständlich die Voraussetzung einer wiederholten Selbstdarbringung, aber doch dem Zusammenhang fremd ist (Keil), in welchem es nur darauf ankam, jeden Gedanken an eine noch fehlende Ergänzung des durch dies einmalige Eingehen abgeschlossenen Erlösungswerkes auszuschliessen. Die offenbare Rückweisung des *αἵμ. ἀλλ.* macht es unräthlich, das *ἐν* nach Analogie von I Kor 4 21 zu nehmen im Sinne von: versehen mit (so gew.) statt im Sinne des dort gebrauchten *διά*. Zu *ἀλλότρ.* im Gegensatz zu *ἴδιος* vgl. Joh 10 5. Röm 14 4.

mussten. Da die Absicht der Wiederholung, wie bei dem jährlichen Sühnopfer des alttestamentlichen Hohepriesters, vorausgesetzt hätte, dass die einzelne Selbstdarbringung nicht im Stande war, die immer neu eintretenden Verschuldungen zu sühnen, so hätte, wenn, was der Verf. als selbstverständlich betrachtet, alle Menschen erlöst werden sollten, von Grundlegung der Welt an Christus so oft leiden müssen, als die immer neuen Verschuldungen neue Sühne erheischten*). Dass der Verf. nicht an die auf den Opfertod Christi folgenden Verschuldungen denkt, sondern an die aller Generationen von Anfang an, liegt einfach daran, dass er ja mit dem Opfertode Christi den *αἰὼν μέλλων* angebrochen sieht, in welchem die Schwachheitssünden der Glieder des neuen Bundes stets unmittelbar vergeben werden und keiner Sühne mehr bedürfen, während es für die Todsünde der Gottesfeinde und der Abtrünnigen keine Sühne mehr giebt. — *νυνὶ δέ*) ganz wie 8 6: nun aber, da er doch thatsächlich nicht vielmals gelitten hat seit Grundlegung der Welt (vgl. Wörn.), ist es unzweifelhaft gewiss, dass bei seinem Eingehen keine Wiederholung in Aussicht genommen war. Vielmehr ist er einmal (*ἅπαξ*, als Gegensatz zu *πολλάκις* 25) und zwar am Ende der Weltzeiten zur Ausserkraftsetzung der Sünde mittelst seines Opfers erschienen. Die Zeitbestimmung mit *ἐπί* c. Dat. (vgl. 15) entspricht dem *ἀπὸ κατ. κόσμ.*; denn die Vollendung der Weltzeiten (*συντελείᾳ τῶν αἰώνων*, vgl. die *συντ. τοῦ αἰῶνος* bei Mt 13 39ff.) ist eben das Ende der mit der Weltschöpfung begonnenen Entwicklung und der Perioden, in welchen diese verläuft, bis der *αἰὼν μέλλων* eintritt. Dass Christus an diesem Ende erschien, schliesst jede Wiederholung seines Erscheinens ebenso durch die Zeitlage aus, wie der Zweck dieses Erschei-

---

*) Diese Argumentation verliert jeden Sinn, wenn bei dem *προσφέρειν ἑαυτόν* an eine wiederholte Darbringung im Allerheiligsten gedacht ist, welche ein einmaliges Eingehen voraussetzt, da diesem immer nur ein einmaliges Leiden vorausgegangen sein kann (gegen Hfm.). Aber auch wenn man ein mehrmaliges Eingehen mit hinzunimmt, womit doch alle Einwendungen gegen die richtige Fassung des *προσφέρειν ἑαυτόν* hinfällig werden, könnten wiederholte Darbringungen wohl ein wiederholtes Leiden voraussetzen, aber nie das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* motiviren. Das Richtige erkennen hier auch Riehm, Krtz., Keil. Wörn. u. A., obwohl es mit Nothwendigkeit zu der einzigen richtigen Fassung des *προσφέρειν ἑαυτόν* führt. Die Ergänzung des elliptischen *ἐπεί*: wenn er nicht sein eigenes Blut dargebracht hätte (Ebr.), ist kontextwidrig, die gewöhnliche: wenn sein Blut nicht zur Sündentilgung genügt hätte (Bl., de W., Lün.), ungenau. Hltzh. erklärt das *ἀπὸ κατ. κόσμ.*: von Seiten der Grundlegung der Welt d. h. auf Grundlage der damit gesetzten natürlichen Verhältnisse!

nens, der durch εἰς ἀθέτησιν (vgl. 7 18) τῆς ἁμαρτίας bezeichnet wird, eine solche Wiederholung von selbst unmöglich macht. Denn wenn die Sünde einmal ausser Kraft gesetzt ist, so dass sie nicht mehr wirken kann, was sie sonst wirkt (die Schuldbefleckung), weil sie ein für allemal gesühnt ist, so kann ein nochmaliges Erscheinen Christi, als dessen Zweck eben die Tilgung der Sünde vorausgesetzt wird, nicht in Aussicht genommen sein. Das artikulirte τῆς ἁμαρτίας bezeichnet ausdrücklich alle Sünde, wie sie von Grundlegung der Welt an verübt ist, während das ἀθέτησιν artikellos bleibt, um an dies Verbalsubstantiv die Präposition anknüpfen zu können zur Bezeichnung des Mittels, durch welches jene Ausserkraftsetzung erfolgt ist: διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ. Dies sein Opfer ist aber eben seine Selbsthingabe in das Todesleiden, durch welches die Sünde gesühnt ist (2 17). Dass das Erscheinen Christi auf Erden hier durch πεφανέρωται (vgl. 8) als ein Offenbarwerden seiner Person als des messianischen Hohepriesters bezeichnet wird, mit der es ohnehin selbstverständlich ein für allemal gethan war (bem. das Perf. u. dazu Hfm.), zeigt klar, dass das προσφέρειν ἑαυτόν, dessen Wiederholung (25) durch diese Aussage ausgeschlossen werden soll, ebenfalls nur durch ein neues Erscheinen des nach 24 zu Gott Gegangenen unter den Menschen möglich gedacht ist *).

9 27f. knüpft nun mit καί an die Aussage über das einmalige Erscheinen Christi, das als abgeschlossene Thatsache

---

*) Die Rcpt. hat nach DEK das einfache νυν, das im Hebräerbrief das Gewöhnliche, und wegen des artikellosen αθετησιν auch den Art. vor αμαρτιας gestrichen (CEKL). Ganz verkehrt war es, wenn Beza, Carpz., Griesb., Schulz den Satz mit ἐπεί parenthesirten, da derselbe ja durch das logische νυνὶ δέ aufgenommen wird. Darum entspricht aber der diesem νυνὶ δέ folgende Satz keineswegs jenem Satze (Lün.), da das Nichteingetretensein des πολλάκις παθεῖν schon im Ausdruck desselben liegt und eben in dem νυνί vorausgesetzt wird, bildet aber freilich auch nicht den Gegensatz zu ὥσπερ—ἀλλοτρίῳ (Thol.), sondern bestätigt von einer neuen Seite her das οὐδὲ εἰσῆλθεν ἵνα κτλ. 25. Das πεφανέρωται kann nach seiner Wortbedeutung nicht von dem Erscheinen vor Gott (24) genommen werden (Grot., Heinr., Schulz, v. Sod.), zumal jeder näher bestimmende Dativ fehlt (vgl. dagegen das ὀφθήσεται 28), und ist darum auch unmöglich mit διὰ τῆς θυσίας zu verbinden (vgl. noch Bhm., Thol., v. Sod.), wobei man dann wohl auch fälschlich das αὐτοῦ im Sinne von ἑαυτοῦ nahm (vgl. noch Ebr. nach Erasm., Calv., Beza u. A.). Aber freilich ist auch die hergebrachte Erklärung von der Erscheinung im Fleisch (vgl. noch Khl., Küb.) nicht genau, da φανεροῦν nicht das Sichtbarwerden des Unsichtbaren, sondern das Kundwerden des Unbekannten bezeichnet. Dass es sich um die Offenbarung seiner Priesterqualität handelt, zeigt ja der Zusammenhang mit 11. 25.

hinter uns liegt, die Aussage über ein Wiedererscheinen Christi, das allerdings noch bevorsteht, das aber nach Art und Zweck unmöglich mit einer zweiten Selbstdarbringung Christi enden kann und somit die Unwiederholbarkeit derselben nur bestätigt. — καθ' ὅσον) betrachtet das von den Menschen Gesagte ausdrücklich als maassgebend für das von Christo Auszusagende, wie es doch eine blosse Analogie nicht wäre, die auf den erhöhten Messias keineswegs ohne Weiteres in vollem Sinne Anwendung leidet. Wenn nun zunächst gesagt wird, dass den Menschen gleichsam im göttlichen Rathschluss für die Zukunft bei Seite gelegt, d. h. aufbehalten ist (ἀπόκειται, wie II Tim 4 8, τοῖς ἀνθρώποις), einmal zu sterben (ἅπαξ ἀποθανεῖν), so ist allerdings in dem ἅπαξ der Gegensatz des 25f. so nachdrücklich zurückgewiesenen πολλάκις hervorgehoben; aber der Nerv des Satzes liegt doch auf der zweiten Hälfte, wonach den Menschen nach diesem einmaligen Sterben ein Gericht d. h. die richterliche Endentscheidung über ihr ewiges Schicksal aufbehalten ist (μετὰ δὲ τοῦτο, vgl. 4 8, κρίσις, vgl. Lk 11 31f.), wobei doch an eine Analogie mit Christo erst recht nicht gedacht sein kann. Es kann sich also nur darum handeln, dass, wie das den Menschen bestimmte einmalige Sterben der Natur der Sache nach maassgebend war für die 25f. erwiesene Einmaligkeit der Selbstdarbringung Christi im Todesleiden, so auch das ihnen bevorstehende Gericht maassgebend sein wird für Art und Zweck seines Wiedererscheinens*). — 9 28. Eben weil im Vordersatz neben dem

---

*) Dass καθ' ὅσον (3 3) nicht bloss vergleichend sei, wie καθώς (Grot.), wird zwar allgemein zugestanden; aber trotzdem doch in dem damit eingeleiteten Satze nur eine Analogie gefunden theils (mit einseitiger Betonung des ersten Gliedes, wobei man in das zweite ein „nur noch" einträgt) dafür, dass Christus nur einmal sterben konnte (Lün., Ebr., Krtz.), theils (mit einseitiger Wendung des zweiten Gliedes ins Negative), dass Christus nach seiner einmaligen Opferung nichts mehr vor sich haben könne, was gleicher Art wäre (Hfm., Keil). Aber das über das gottgeordnete Menschenschicksal Gesagte schliesst schon nicht aus, dass einzelne zum irdischen Leben Auferweckte, wie Lazarus u. A., ein zweites Mal starben, und würde, je mehr man mit Calv. darauf pocht, dass der Apostel de ordinaria hominum conditione disputare (so gew.), um so weniger an sich schon beweisen, dass nicht der Messias ein zweites Mal sterben konnte (vgl. Krtz., der aber deshalb ganz willkürlich das ἀποθανεῖν in einem prägnanten Sinne nehmen will). Vollends aber die Auferstehung und Himmelfahrt unter den Gesichtspunkt eines Gerichts zu stellen (vgl. Krtz., Wörn.), ist doch ganz erkünstelt; und auch wenn v. Sod. dem Facit, das im Gericht gezogen wird, die Realisirung des mit Christi Tode Begründeten gegenüberstellt, ist das doch mehr ein Wortspiel als eine Sachparallele. Ganz fern liegt die Frage, ob das Gericht dem Tode des Einzelnen

eigentlich begründenden Moment auch ein Moment der naturgemässen Gleichheit liegt, kann der Nachsatz mit οὕτως καί (5 3. 5) eingeleitet werden und nun der Aussage über den verheissenen Heilsmittler (ὁ Χριστός, vgl. 14) vorausgeschickt werden, wie auch bei ihm jenes einmalige Sterben, das allen Menschen bestimmt ist, zum Vollzug gekommen. Aus dieser Beziehung erklärt sich aber auch das passivische ἅπαξ προσενεχθείς ausreichend, obwohl der Sache nach das προσφέρειν ἑαυτόν 25 gemeint ist, dessen richtige Erklärung dadurch aufs Neue bestätigt wird. Es kommt eben die Selbsthingabe hier nur insofern in Betracht, als sie das Erleiden des allgemeinen Menschenschicksals involvirt. Nur musste bei Christo, weil er demselben an sich noch keineswegs unterworfen war, der spezifische Zweck dieses Erleidens mit εἰς τὸ (vgl. 8 3) πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας hinzugefügt werden. Der offenbar der Paronomasie wegen gewählte Ausdruck bezeichnet nach Jes 53 12 das stellvertretende Tragen der Uebel, in welchen die Sünde ihre Strafe trifft, insbesondere des Todes (vgl. 2 9). Als Zweck seiner Hingabe in den Tod ist also ganz wie 15 die Erlösung von der Sündenstrafe bezeichnet; und wenn als Objekt derselben nur πολλοί genannt werden (vgl. 2 10), was ohnehin wohl durch die Jesajastelle bedingt ist, so ist damit keineswegs die Bedeutung derselben für die ganze Menschheit irgendwie eingeschränkt, sondern nur der Umfang des Bedürfnisses, um desswillen er den Tod erleiden musste, klar gestellt*). — ἐκ δευτέρου) wie Act 10 15. 11 9: zum zweiten

---

unmittelbar folgt (Krtz. nach Capellus u. ähnlich Wörn.) oder erst am Ende der Tage (was Thol., Del. aus 28 erschliessen), obwohl letzteres nach allgemeiner Schriftlehre selbstverständliche Voraussetzung ist. Ebenso wenig kann κρίσις an sich die Bestrafung oder Verdammung bezeichnen (Bhm., Schulz), obwohl es in der Natur der Sache liegt, dass ohne das Dazwischentreten eines Erretters die Menschen alle als sündhafte in diesem Gericht der Verdammniss verfallen würden. Das και nach ουτως fehlt in der Rcpt. nur nach Min.

*) Bl. denkt auch bei dem ἅπαξ προσενεχθ. noch an einen himmlischen Vorgang. Man darf dabei weder ein ὑφ' ἑαυτοῦ (Lün. nach Chrys.) noch ein ὑπὸ τοῦ θεοῦ (Hfm., Moll, Keil) ergänzen oder gar an die Sendung des Sohnes behufs stellvertretender Sündenbüssung denken (Krtz.) und eine Vergewaltigung durch menschlich-dämonische Macht einschieben (Del.). Das ἀνενεγκ. ἁμαρτ. bezeichnet weder das Hinauftragen der Sünden ans Kreuz (Calov, Beng. nach I Pt 2 24), geschweige denn um sie dort zu opfern (vgl. Patr.), noch das Hinwegschaffen derselben (Luth., Grot., Bl., Lün.). Willkürlich verbindet Küb. dies Hinwegschaffen, das ἀναφέρειν nun einmal nicht bezeichnet, mit der Stellvertretung. Wenn aber v. Sod. erklärt: „Indem im Blut Gott das Leben, das sich ihm in der Sünde entzog, in einer stellvertretenden Form dargebracht wird, wird die Sünde von diesem Leben weg-

Male, geht auf sein zweites Erscheinen bei seiner Wiederkunft, das nun aber eben nicht als πεφανερῶσθαι (26) bezeichnet wird, sondern durch ὀφθήσεται, sofern er, der jetzt in seiner himmlischen Herrlichkeit dem leiblichen Auge verborgen ist, aus derselben heraustritt, um wieder gesehen zu werden. Das χωρὶς ἁμαρτίας (4 15), das in jeder anderen Bedeutung entweder sinnwidrig oder überflüssig wäre, kann nur im Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, das ihm durch den Zweck seiner ersten Erscheinung (26: εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας) auferlegt war, bezeichnen, dass er bei diesem Erscheinen keine Sünde (Anderer) mehr trägt, also auch keine Hingabe in den Tod mehr zu erwarten hat. Vielmehr wird er denen erscheinen, die ihn erwarten (τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις) d. h. nach dem hier sicher gewählten Decompositum (vgl. Röm 8 19. 23ff.): denen die in ausdauernder Erwartung seiner die verheissene Heilsvollendung bringenden Wiederkunft die Bundespflicht erfüllen. Er wird aber erscheinen, um sie von dem ewigen Verderben, welches das Gericht 27 allen Anderen bringt, zu erretten (εἰς σωτηρίαν), was der Natur der Sache nach nur geschehen kann, indem er sie in das ewige Reich der Vollendung einführt*). So zeigt also auch das einzige, von ihm noch zu erwartende Wiedererscheinen, dass bei seinem Eingehen ins himmlische Heiligthum nichts weniger als eine wiederholte Selbstdarbringung in Aussicht genommen war (25).

---

gebracht", so fehlt jeder Nachweis, dass in der „Opferterminologie" das Thierblut oder Thierleben als stellvertretend gedacht sei, und dass ἀναφέρειν die Bedeutung: wegbringen haben könne.

*) Das χωρὶς ἁμαρτ. kann nicht besagen wollen, dass an Christo dann keine eigene Sünde sein wird, da solche nach 4 15 an ihm auch bei seinem ersten Erscheinen in keinem Sinne war (gegen Menken und die Irving'sche Auslegung), oder dass dann überhaupt (wenigstens im Bereich der Erlösung) keine Sünde mehr sein wird (Bl. nach Patr.), was in der Sache auf die grammatisch unmögliche Verbindung des präpos. Zusatzes mit ἀπεκδεχ. (Grot.) herauskommt. Das Richtige haben, wenn auch hie und da in ungenauer Form (z. B. Thol.: ohne Sündenstrafe, Mich. u. Altere: ohne Sündopfer), wozu namentlich die Einmischung seiner Qualität als Richter gehört (vgl. Del., Ebr., Keil u. A.), die meisten Ausleger; nur Lün. muss wegen seiner falschen Fassung des ἀνενεγκ. eintragend erklären: ohne noch einmal mit der Sühnung der Sünde etwas zu thun zu haben, und behauptet daher gegen allen biblischen Sprachgebrauch und den offenbaren Zusammenhang mit der 27 erwähnten κρίσις, dass εἰς σωτηρίαν im Gegensatz dazu die positive Beseligung bezeichne (vgl. Klg.). Dass diese Worte nicht zu ἀπεκδ. (Wolf, Paulus, Stein, v. Sod. nach Primas.), sondern zu ὀφθήσ. gehören, bedarf keines Beweises; und da in τοῖς αὐτ. ἀπεκδ. eben die subjektive Bedingung der Errettung vorbehalten ist, erweist sich das διὰ πίστεως (Lchm. ed. min. nach AP), das jene Verbindung fordern würde, als eine unhaltbare Glosse.

Kap. 10.

10 1—10. Die Unzulänglichkeit des jährlichen Versöhnopfers. — Nur weil das 9 25—28 über die Vollgenüge des einmaligen Opfers Christi Gesagte von vorn herein unter den Gesichtspunkt gestellt war, dass bei dem Eingehen Christi ins Allerheiligste keine Wiederholung desselben in Aussicht genommen gewesen sei, wie bei dem jährlichen Eingehen der Hohepriester, kann diese Verschiedenheit seines Opfers von den alttestamentlichen begründet werden aus der Beschaffenheit des Gesetzes, welches die letzteren anordnete und darum auch für die Beschränktheit ihrer Wirkungskraft maassgebend war. Darauf kommt zuletzt doch auch Hfm. heraus, welcher richtig erkennt, dass der Nachdruck auf dem voranstehenden Participialsatz liegt, sofern es in der That einer Erklärung bedurfte, warum das von Gott selbst gegebene Gesetz Opfer anordnet, welche durch die Nothwendigkeit ihrer stetigen Wiederholung bezeugen, dass sie für sich selbst ungenügend sind, ihren Zweck zu erreichen. Der Grund davon liegt aber darin, dass das Gesetz seinem ihm von Gott verliehenen Charakter nach überhaupt nur einen Schatten hat der zukünftigen Güter (*σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*). Hier wird es nun ganz klar, dass die *μέλλοντα ἀγαθά* nicht die ewigen Güter der Heilsvollendung sein können (Hfm., Hltzh. und, wenn auch nur zugleich, die meisten Ausleger), die ja doch Niemand im Gesetz enthalten glaubt; denn es handelt sich eben nicht um Güter, welche etwa die Befolgung des Gesetzes vermittelt, sondern um solche, welche es in sich trägt, wenn auch nur dem schattenhaften Abbilde nach (8 5). Das können aber nur die durch seine Sühnanstalt vorangedeuteten Güter der vollkommenen Sühne und der mit ihr gegebenen Reinigung, Heiligung und Vollendung sein. Nur so begreift sich der dazu gebildete Gegensatz *οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*, den man freilich missverstehen muss, wenn man, wie gemeinhin geschieht, voraussetzt, dass er ausdrücken wolle, wie dem Gesetze fehle, was der in Christo verwirklichte neue Bund in sich trage*). Denn dass die der

---

*) Zwar lehnen alle neueren Ausleger die unmittelbare Gleichsetzung dieses Ausdrucks mit dem Gegensatz von *σῶμα* zu *σκιά* Kol 2 17 (Luth., Grot., Calov u. Aeltere) ab, aber die meisten (vgl. noch Khl., Küb., v. Sod.) denken dabei an die lebendige, wahrhafte Gestalt der Dinge, was Hfm., Keil, Wörn. durch die Bezeichnung des Genit. als

Heilszukunft angehörigen Güter in dem Messias und erst in dem Messias selbst gegeben sind, versteht sich ja von selbst; wenn aber das Gesetz, welches als Complex von Verordnungen der Natur der Sache nach diese Güter nur in sofern enthalten kann, als es die Weise ihrer Verwirklichung vorschreibt, das Bild dieser Dinge selbst in sich trüge, würde es ja die durch den Messias zu beschaffende Sühne anordnen und darstellen, also direkt, aber auch ausschliesslich Weissagung sein. Das thut es aber nicht, da es Opfer und Priesterdienste vorschreibt, welche in der vormessianischen Zeit verrichtet werden sollten und welche also nicht die zur messianischen Zeit zu bewirkenden Thatsachen (*πράγματα*, genau wie 6 18) der vollen Sühne und der damit gegebenen Reinigung, Heiligung und Vollendung selbst darstellen können, sondern nur gleichsam einen Schattenriss derselben, welcher wohl auf das allgemeine Wesen jener Güter vorbildlich hinweist, aber dieselben nicht im lebensvollen Bilde darstellt, wie es geschähe, wenn es ihre Verwirklichung vorschriebe. Da es so mit dem Gesetze seinem Wesen nach steht, so begreift sich von selbst, warum dasselbe mit den in ihm gegebenen Ordnungen nicht bewirken konnte, was Christus bewirkt hat, wie der Hauptsatz sagt. Dieser aber zeigt deutlich, dass der Verf. an die 9 25 ausgesprochene Vergleichung des Opfers Christi mit den jährlichen Opfern der Hohepriester anknüpft, theils indem er das *κατ' ἐνιαυτόν* jenes Verses wieder aufnimmt, theils indem nur aus ihm zu *ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἃς προσφέρουσιν* sich als Subjekt *οἱ ἀρχιερεῖς* ergänzt *). Das *εἰς τὸ διηνεκές* (7 3) geht auf die vom Ge-

---

Genit. appos. (mit Berufung auf Röm 8 29) begründen wollen. Aber dann begreift man immer nicht, warum nicht das einfache *αὐτὰ τὰ πράγματα* gesetzt ist; und auch so bedurfte es wahrlich keiner Verneinung davon, dass das Gesetz nicht *ἀγαθά* enthalte, die gerade von seinem Standpunkte aus als *μέλλοντα* bezeichnet werden (vgl. Bl., de W.). Andrerseits wollen zwar die patristischen Ausleger die Vorstellung des Bildes festhalten, irren aber in der Voraussetzung, dass auch der neue Bund nur das vollkommene Ebenbild (Thol.: Urbild) habe, während doch nach 9 11 er die *ἀγαθά* ohne Zweifel selbst besitzt. Auch setzen sie dadurch die *σκιά* zu einem unzutreffenden Bilde herab, was sie doch nicht ist, wenn sie wirklich den Umriss der Gestalt wiedergiebt, und was ihr jeden Werth nehmen würde.

*) Unmöglich kann eine Aussage über das Unvermögen des Gesetzes, wie sie mit *γάρ* eingeführt wird, an sich das über das Opfer Christi Gesagte begründen wollen, mag man dasselbe nun in dem Partizipialsatz von 28 (Lün., der in dem Partizipialsatz 10 1 nur ein Hilfsmoment der Beweisführung sieht) oder gar in dem *χωρὶς ἁμαρτίας* allein (Hltzh., vgl. Khl.), in 26 (de W., vgl. Wörn.: 26—28), in 27f. (wofür v. Sod. hier den Schriftbeweis findet) oder in 24—28 (Del., vgl. Krtz.: 24—26) suchen; ebenso wenig aber den Allgemeinsatz 23 (Keil

setz verordnete ständige Fortdauer dieser Darbringungen, wonach dieselben für immer d. h. in alle Zukunft verrichtet werden sollten (vgl. Moll). Das οὐδέποτε (vgl. Lk 15 29. I Kor 13 8) ist neben dem natürlich zum Hauptverbum gehörigen κατ' ἐνιαυτόν weder überflüssig noch unpassend (gegen Keil), weil es eben ausdrückt, was ein Jahr, wie das andere, obwohl es durch dieselben Opfer, wenn auch nicht in ihrer Vereinzelung, so doch in dieser ständigen Wiederholung endlich bewirkt erscheinen konnte, doch niemals in Wahrheit bewirkt wurde. Denn das Gesetz kann (δύναται) nach seiner oben geschilderten Beschaffenheit nicht die Herzutretenden, welche die Gemeinschaft mit Gott suchen und sie doch nur als wahrhaft Entsündigte erlangen können (τοὺς προσερχομένους, wie 7 25), zu der Vollkommenheit bringen (τελειῶσαι), die nur völlig von aller Schuldbefleckung Gereinigten eignet. Hier wird es vollends klar, dass der Gipfelpunkt der πράγματα, welche die Güter der Heilszukunft ausmachen, eben diese τελείωσις ist. Der Grund davon, dass dieselbe vom Gesetz nicht beschafft werden kann, liegt daran, dass das Gesetz überhaupt nur einen Schattenriss der zukünftigen Güter besitzt; und die Betonung der αὐταὶ αἱ θυσίαι, durch welche die Beschaffung der τελείωσις versucht schien, soll hier keineswegs begründen, weshalb sie nicht eintrat — wodurch dem Folgenden vorgegriffen wird —, sondern gerade auf die 9 25 besprochene Wiederholung zurückweisen, welche doch die Absicht zu haben schien, die Unvollkommenheit jeder einzelnen Darbringung am grossen Versöhnungstage aufzuheben*). —

nach Hfm.), da 24—28 eben nicht eine Begründung desselben bildet und also nicht mit ihm ein Ganzes ausmacht. Das αυτων nach θυσιαις (ℵP) hat WH. a. R. Das αις (Tisch. nach DHL) statt ας (vgl. A, wo vielleicht αις nach θυσιαις ausgefallen) ist wohl wegen der Gleichheit der vorhergegangenen Endungen eingekommen. Der Plur. δυνανται (ℵACP) ist von Lchm., Treg., WH. aufgenommen, aber sprach- und sinnwidrig und offenbar mechanisch dem προσφερουσιν konformirt. Der Ausfall des Relat. hat ihn sicher nicht erst hervorgerufen.

*) Das κατ' ἐνιαυτόν kann weder in den Relativsatz hineinkonstruirt werden (Bl., de W., v. Sod. nach Calv. u. Aelteren), weil es dann mindestens vor ἅς stehen müsste, noch mit ταῖς αὐταῖς verbunden werden (Riehm, Lün., Krtz., Keil), da es dann jedenfalls, um diese Verbindung anzudeuten, demselben nachgestellt sein würde. Verbindet man es aber mit dem Verbum (Ebr., Del.). so kann dann erst recht nicht das εἰς τὸ διηνεκές, ohne welches das ἃς προσφέρουσιν ohnehin ganz zwecklos würde, zu demselben Verbum gehören, wie Hfm., Hltzh., v. Sod. nach Paulus (vgl. Lchm.) wollen, abgesehen davon, dass es bei ihrer Fassung, wonach es die dauernde Gültigkeit der τελείωσις bezeichnen soll, unmöglich zwischen den beiden rein zeitlichen Bestimmungen stehen könnte. Auch können die προσερχόμενοι nicht als Subj. zu

10 2. Erst hier wird aus dieser nicht für eine bestimmte Zeit, sondern dauernd in Aussicht genommenen Wiederholung derselben Opfer ein Grund entnommen, weshalb durch dieselben das Gesetz die *τελείωσις* nicht herbeiführen konnte. Mit dem elliptischen *ἐπεί* (9 26) wird nämlich die Frage eingeführt: würden sie sonst nicht aufgehört haben, dargebracht zu werden (*οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμεναι*)? Zu der gut griechischen Konstruktion mit dem Part. vgl. Act 5 42. Hätten die jährlichen Versöhnopfer je wirklich die *τελείωσις* herbeigeführt, so wäre ja damit die Gemeinde in einen Zustand versetzt, in welchem jedes Bedürfniss nach Sühne und damit jede Opferdarbringung wegfiel. Den Grund giebt der substantivirte und mit *διά* c. Acc. eingeführte Acc. c. Inf. (vgl. 7 24) an: *διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν*. Hier wird also die *συνείδησις*, um welche es sich nach 9 9 bei der *τελείωσις* handelt, ausdrücklich als das Bewusstsein von Sünden bezeichnet, wobei natürlich an die eigenen Sünden, die nach biblischer Anschauung immer Schuldbewusstsein nach sich ziehen und darum das Gewissen beflecken, zu denken ist *). Das durch die gesperrte Wortstellung so stark betonte

---

προσφέρουσιν gedacht sein (Hfm., vgl. auch Moll), obwohl allerdings das Fehlen eines solchen von den übrigen Auslegern unerklärt gelassen wird (s. o.); und der Gedanke, dass das Gesetz die *τελείωσις* nicht bewirken kann, weil die von den Opfern der Gemeindeglieder nicht verschiedenen jährlichen Opfer dies nicht leisten können, wird von Hfm. ohne jede Andeutung eingetragen. Dass ausschliesslich von den Opfern des grossen Versöhnungstages die Rede ist, wird nach Patr., Bhm. wohl nur noch von Keil verkannt. Uebrigens sind in unserem Verse keineswegs zwei selbstständige Gedankenmomente mit einander verschlungen (gegen Lün.) oder zwei Gründe für das behauptete Unvermögen des Gesetzes namhaft gemacht (Hfm.).

*) Einen besonderen Ausdruck für Schuld, die immer unmittelbar mit der Sünde gegeben ist, hat die Schrift nicht, und ein Bewusstsein vergebener Sünde giebt es nicht, sofern durch die Vergebung die Sünde völlig abgethan und vernichtet wird, weshalb nicht etwa nur hier, wie Riehm, Moll, Möller meinen, *ἁμαρτία* von lastender Verschuldung steht. Hfm. muss natürlich wegen seiner Missdeutung von *τ. αὐταῖς θυσίαις* in 1 auch hier behaupten, dass an die Opfer der einzelnen Gemeindeglieder gedacht sei, die aufhören würden, wenn sie sich durch die jährlichen Versöhnopfer gereinigt wüssten, da diese, weil gesetzlich verordnet, nicht aufhören konnten. Aber das Gesetz würde eben jährliche Opfer, die *εἰς τὸ διηνεκές* dargebracht wurden (1), nicht angeordnet haben (vgl. Hltzh.), wenn je in Folge derselben der hier erörterte Fall eingetreten wäre, aus welchem deutlich erhellt, dass die *τελείωσις* eben durch die Reinigung von der Schuldbefleckung eintritt (vgl. 9 9 mit 9 14). Freilich darf man bei der umfassenden Bedeutung, die dieser Fall für den Verf. hat (s. o.), nicht darauf reflektiren, dass damit die Kraft verliehen wäre, forthin den Willen Gottes zu thun

μηδεμίαν zeigt, dass der Verf. durch ein Opfer, das wirklich zu vollenden vermag, einen Zustand begründet sieht, in welchem es keinerlei Schuldbewusstsein mehr giebt, auch nicht wegen etwa nachher wieder eintretender Verfehlungen, weil diese dann eo ipso vergeben werden (vgl. zu 9 26), was Hfm. übersieht. Wer so keinerlei Bewusstsein mehr von Sünden hat, der bedarf keines Sühnopfers mehr, und dieser Fall würde bei den προσερχόμενοι des 1 stattfinden, wenn das Gesetz sie vollenden könnte. Denn das Subj. des Acc. c. Inf. bildet τοὺς λατρεύοντας, wie 9 9 diejenigen genannt werden, die zu Gott nahen, um durch das Opfer vollendet zu werden, und die nun, weil sie einmal in vollem Sinne (von der Schuldbefleckung) gereinigt sind (ἅπαξ κεκαθαρισμένους), kein Bedürfniss mehr nach einem Sühnopfer haben, sondern als vollkommen Entsündigte der vollen Gottesgemeinschaft theilhaftig werden. — 10 3. Dem in 2 besprochenen Falle setzt nun der Verf. mit ἀλλ᾽ ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ᾽ ἐνιαυτόν den wirklichen Sachverhalt entgegen, nach welchem in den eben nicht aufhörenden, sondern nach dem Gesetz für immer fortdauernden Opfern selbst für die, welche etwa das Vorhandensein des Schuldbewusstseins leugnen wollten, eine beständige Erinnerung (ἀνάμνησις, wie Lk 22 19. I Kor 11 24f.) an vorhandene Sünden gegeben ist, indem die gesetzlich darzubringenden Versöhnopfer es ihnen Jahr für Jahr (bem. das nachdrücklich am Schlusse stehende κατ᾽ ἐνιαυτόν) zum Bewusstsein bringen, dass sie noch der Sühne bedürfen und also noch schuldbefleckt sind *). — 10 4 rundet den Gedankengang dadurch ab, dass aus der Beschaffenheit der im Gesetz verordneten Opfer selbst begründet wird, warum von

(Riehm), wovon hier so wenig wie 9 14 die Rede ist; aber ebenso wenig dagegen einwenden, dass die jährlichen Versöhnopfer doch nur denen gelten konnten, die zur Zeit die Gemeinde ausmachten, weil mit jener τελείωσις eben der αἰὼν μέλλων und damit die συντέλεια τ. αἰώνων (9 26) gekommen wäre. Die Rcpt. lässt nach H das οὐκ fort, weil man den Satz assertorisch nahm, was Aeltere auch unter Beibehaltung des οὐκ thaten, indem sie an das Aufhören im neuen Bunde dachten (Theod., Beza), oder gar, ἐπεὶ—προσφερ. parenthesirend, das διὰ τὸ κτλ. an 1 anschlossen (Wttst.). Die Rcpt. hat nach L κεκαθαρμενους (von καθαιρειν), Lchm. schreibt nach AC κεκαθεριςμενους.

*) Weder ist dabei an das Sündenbekenntniss, welches der Hohepriester sprach (Calv., Grot., Beng. u. A.), noch an die paulinische Lehre zu denken, dass das Gesetz das Verlangen nach Sündenvergebung weckt (Riehm). Hfm. muss wegen seiner Missdeutung von 1. 2 in ἀλλά mit Ueberspringung von 2 den Gegensatz zu 1 suchen (vgl. Krtz., Küb.), was bei der Frageform des 2 ganz unmöglich ist und schon durch die offenbare Beziehung der ἀνάμνησις auf die συνείδησις ἁμαρτ. ausgeschlossen wird.

einer wirklichen Aufhebung des Sündenbewusstseins und darum von einer *τελείωσις* unter dem Gesetz nicht die Rede sein kann. Denn es ist unmöglich (*ἀδύνατον γάρ*, wie 6 4. 18), dass das Blut von Stieren und Böcken (*αἷμα ταύρων καὶ τράγων*, vgl. 9 13) d. h. der gesetzlichen Opfer Sünden hinwegnehme. Der Ausdruck *ἀφαιρεῖν* (vgl. Lk 10 42. 16 3) *ἁμαρτίας* setzt voraus, dass die begangene Sünde (in der Form der Schuldbefleckung) auf dem Sünder bleibt, bis sie nach vollbrachter Sühne von Gott (vgl. Ex 34 7. Jes 27 9) durch Ertheilung der Sündenvergebung für immer hinweggethan wird, sodass kein Schuldbewusstsein mehr zurückbleibt *).

10 5ff. *διό*) wie 3 7. Deshalb (scil. weil das Blut der Opferthiere so ungenügend) spricht er bei seinem Eintritt in die Welt. Da die ganze Erörterung in 1—4 gegensätzlich gegen das 9 25ff. von Christo Gesagte gedacht ist, kann man wohl verstehen, dass der Verf. ihn ohne weiteres als Subjekt denkt; aber er hätte die Nennung desselben um der Leser willen schwerlich unterlassen, wenn nicht das *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* eine Aussage enthielte, die nur auf Christum passt und daher jede Beziehung auf ein anderes Subjekt ausschliesst. Gemeint ist darum der Zeitpunkt, wo er, sein himmlisches Leben verlassend, in die Welt eintrat (vgl. I Tim 1 15). Was die direkt messianisch gedeuteten Psalmworte aussagen, denkt der Verf. von dem Messias selbst gesprochen, den der weissagende Psalmsänger bei seiner Menschwerdung also reden hört (vgl. 2 12) **). Demnach sagt Christus noch heute in der

---

*) Eben darum freilich, weil doch das Opferblut immer nur die gottgeordnete Bedingung ist, an welche Gott seine Ertheilung der Sündenvergebung knüpft, ist es auf alttestamentlichem Standpunkt garnicht so undenkbar, dass Gott dazu das Blut von Opferthieren verordne, wogegen das hier von den Auslegern bemerkte Missverhältniss des Mittels zum Zweck nichts beweisen kann (gegen de W., Lün. u. A.). Der Verf. spricht aber aus der Plerophorie des christlichen Bewusstseins heraus, welchem aus der 9 12 erörterten Thatsache feststeht, dass die Wirkung, welche das alttestamentliche Opfer nach 10 1ff. nicht gehabt hat, auch nicht eintreten konnte. Die Stellung *τραγ. κ. ταυρ.* (WH. a. R. nach ℵ) ist aus 9 13.

**) Nur die ganz ungehörige Reflexion darauf, dass der Psalm als Ganzes wegen 13 nicht direkt messianisch sein könne, hat es veranlasst, dass man den Verf. den Psalm typisch-messianisch deuten (die Meisten) oder gar mit Hfm. ihn nur ein Psalmwort Davids als Selbstaussage des Davidsohnes verwenden liess. Willkürlich denkt Del. an den Moment, wo Christus nach Jes 7 16 in die Jahre der Selbstbestimmung eingetreten ist, Bl., de W., nach Grot. und nach Keil an sein öffentliches Auftreten, was schon darum unmöglich ist, weil dann *κόσμος* im paulinisch-johanneischen Sinne genommen werden müsste

Schrift (λέγει), was Ps 40 7ff. zu lesen steht: „Schlachtopfer und Darbringung d. h. blutiges und unblutiges Opfer hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir zubereitet. 10 6. An Brandopfern und Sündopfern hast du nicht Wohlgefallen". Darin sieht der Verf., dass Gott die Thieropfer, die nicht vermögend waren, Sünde wegzunehmen (4), zur messianischen Zeit nicht mehr gewollt, vielmehr dem Messias einen Leib bereitet hat, damit er ihn in seiner Menschwerdung annehme, um ihn als das wahre vollkommene Opfer darzubringen. 10 7. „Damals sprach ich: siehe, ich komme — in der Buchrolle ist von mir geschrieben —, um zu thun, o Gott, deinen Willen". Der Verf. bezieht diese Worte auf den Zeitpunkt, wo Gott ihm den Leib bereitete und der Messias sich bereit erklärte ihn anzunehmen, um dann zu kommen und den Willen Gottes zu erfüllen. Gemeint ist damit der Heilswille Gottes, den er zur messianischen Zeit (durch das vollkommene Opfer) ausführen wollte, wie der Verf. darin angedeutet findet, dass von ihm d. h. von seinem messianischen Kommen in der Buchrolle (κεφαλίς eig. das Köpfchen d. h. der Knopf am Stabe, um welchen die Buchrolle gewickelt ward, und dann diese selbst) geschrieben steht. Diese Worte werden bei ihm zur Parenthese, da er τοῦ ποιῆσαι mit ἥκω verbindet, weil er den Rest des für seinen Zweck nicht mehr passenden 9 weglässt, und zwar absichtlich, wie daraus erhellt, dass er deshalb den in den LXX erst auf τὸ θέλημά σου folgenden Vokativ (und darum auch ohne μου, wie 1 8f.) vor demselben einschaltet*).

---

von der gottfeindlichen Menschenwelt, den es in unserem Briefe nicht hat, und die Bestimmung Christi von vorn herein als universelle gefasst wäre, während überall im Briefe er nur als zu Israel kommend gedacht ist. Keineswegs fordert die richtige Erklärung, ἐρχόμενος im Sinne von venturus (Ersm., Beng. Bhm. nach Patr.) zu nehmen.

*) Da der Verf. den Urtext nicht kennt, ist die Frage hier ganz müssig, ob die von demselben („Ohren hast du mir gegraben" d. h. das Verständniss deines Willens eröffnet) ganz abweichende Uebersetzung der LXX durch einen alten Schreibfehler (σωμα nach -σας statt ωτια) entstanden ist, wie Bl., de W., Lün. mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, oder ob sie bloss den Gedanken des Urtextes verallgemeinert und verdeutlicht (so gew.), was doch keineswegs der Fall ist, oder ob die LXX, weil sie ihn nicht verstanden, auf eigene Hand geändert haben (Krtz.). Ebenso wenig darf man, um den Gedanken des Urtextes einzutragen, dem Verf. unterschieben, dass er ursprünglich nur den Leib als Organ der Gehorsamsbethätigung gedacht habe (Thol., Ebr., Hfm.). Unser Verf. hat die LXX offenbar nachgeschlagen, da das umfassende Citat fast ganz wortgetreu ist. Den Plur. ὁλοκαυτώματα hat der Cod. Alex.; nur das εὐδόκησας (Vat.: ητησας, Alex.: εζητησας) scheint aus Reminiscenz an Ps 51 18 im Parallelismus zu ἠθέλησας eingekommen, wenn der Verf. dies auch vielleicht schon in

10 8ff. folgt nun eine Erläuterung über die Bedeutung der angezogenen Schriftstelle. Das *ἀνώτερον* steht, wie Lk 14 10, lokal von dem, was Christus in derselben weiter oben d. h. am Anfange derselben sagt (*λέγων*, dem *λέγει* 5 correspondirend). Mit dem *ὅτι* recit. (7 17) werden nun die auf die alttestamentlichen Opfer bezüglichen Worte des 5 u. 6 ihrem Inhalt nach zusammengefasst, weshalb der Plur. *θυσίας καὶ προσφοράς* statt des Sing. wegen des folgenden *καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας* gesetzt und mit dem *οὐκ ἠθέλησας* durch *οὐδέ* das steigernde *εὐδόκησας* verbunden wird. Daran schliesst sich aber erläuternd der auf den beherrschenden Hauptbegriff *θυσίαι* bezügliche Relativsatz *αἵτινες* (8 5) *κατὰ νόμον προσφέρονται* (vgl. 8 4), welcher der Bedeutung des Relativums entsprechend jene Opfer ausdrücklich als solche charakterisirt, welche nicht etwa willkürlich von Menschen dargebracht werden, sondern gesetzmässig, also dem alttestamentlichen Gotteswillen entsprechend, den aber der Messias als für ihn und damit für die messianische Zeit (gegen Hfm.) nicht mehr gültig erklärt. — 10 9. *τότε εἴρηκεν*), dem präsentischen *λέγων* 8 entsprechend, bezeichnet was er damals gesagt hat, und was noch als von ihm gesagt gilt. Während Christus also das 8 Wiedergegebene im Anfang des Psalmspruches sagt, hat er im Zusammenhange damit gesagt, was nun als der Hauptinhalt von 7 angeführt wird; das *τότε*, wenn auch vielleicht in Reminiscenz an 7 gewählt, betont die Thatsache, dass damals, als er jenen Ausspruch über die alttestamentlichen Opfer that, er etwas Anderes hinzufügte, was erst das richtige Verständniss dafür giebt. Das *ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* sagt nämlich, dass er keineswegs den Gesetzeswillen Gottes für nicht mehr gültig erklärt, um etwa den Willen eines Anderen an die Stelle zu setzen, sondern gerade, um den ihm und der messianischen Zeit geltenden Heilswillen Gottes zu erfüllen. Eben dies ist es, was der Verf. sofort so ausdrückt, dass der Messias damit das Erste aufhebt (*ἀναιρεῖ*, in dem Sinne von „abrogiren" nur hier, *τὸ πρῶτον*), nämlich die gesetzmässige Opferdarbringung, um das Zweite, nämlich die Erfüllung des göttlichen Heilswillens, festzustellen d. h. zur Gültigkeit zu bringen (*ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*, vgl. Röm 3 31)*). — 10 10. *ἐν ᾧ θελήματι*

---

seinem Text der LXX vorgefunden hat. Zu *περὶ ἁμαρτ.* für *προσφορὰ π. ἁ.* vgl. Lev 7 37, zu *εὐδοκεῖν* c. Acc. vgl. Ps 51 18. Das *τότε* bezieht v. Sod. seltsam auf eine spezielle Erklärung Gottes über sein Missfallen an den ATlichen Opfern, die 6 ausgedrückt sein soll, und die Parenthese auf weissagende Anordnungen.

*) Der Sing. *θυσιαν—προσφοραν* (Rcpt. nach EKL) ist nach 5

schliesst sich am natürlichsten an τὸ θέλημά σου an, sodass ἀναιρεῖ—στήσῃ zur erläuternden Parenthese wird (gegen Keil); denn wenn auch sachlich dieser Wille in τὸ δεύτερον liegt, so bezieht sich dasselbe doch nicht auf ihn als solchen, sondern auf seine Erfüllung. Der Verf. will eben zeigen, dass der Wille, welchen der Messias zu thun beabsichtigte, kein anderer ist als der, den Gott damit indizirte, dass er ihm einen Leib bereitete, damit er ihn im Tode zum Opfer bringen solle. Darum bezeichnet er jenen Willen als den, auf Grund dessen wir geheiligt sind (ἡγιασμένοι ἐσμέν). Hier wird also klar, dass erst in Folge der Reinigung von der Schuldbefleckung (2) und der damit gegebenen Vollendung (1) der Mensch Gott vollkommen zum Eigenthum geweiht wird (vgl. 2 11) und zwar auf Grund jenes göttlichen Heilswillens durch dasselbe Mittel, wodurch jene bewirkt werden, nämlich διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dies bezeichnet nach bekannter Metonymie die Opferdarbringung des Leibes dessen, der hier zum Abschluss mit seinem vollen Namen als der in

---

konformirt, der Art. vor νομον (Rcpt. nach DEKLP) zu streichen. Das ο θεος nach ποιησαι 9 (Rcpt. nach L) ist aus 7 hinzugefügt. Nur wenn man das λέγων auf das Reden des Messias an sich (statt auf sein Reden in der Schrift) bezieht, kann man das Part. Aor. erwarten (Grt., Bl., de W.). Der Relativsatz ist keineswegs parenthetisch zu nehmen (gegen Bl., Krtz.) und schliesst die Vorstellung, als ob die Opfer für von Gott nicht gewollte äussere Satzungen erklärt werden sollen (Lün.), schlechthin aus. Statt τότε in 9 ein ὕστερον zu erwarten (de W., Lün. u. A.), ist ganz verkehrt, da die Thatsache, dass dieser Ausspruch jenem folgt, etwas schlechthin Gleichgültiges wäre; unmöglich kann aber auch der reflektirende Schriftsteller das τότε εἶπεν des Messias 7 aufnehmen wollen (Hfm., vgl. v. Sod.), zumal sich dann der Wechsel des εἶπον und εἴρηκεν nicht erklärt. Es ist weder θέλημα zu ergänzen (Peirce), noch das πρῶτον—δεύτερον irgendwie willkürlich d. h. ohne Anhalt im Kontext zu deuten, wie Aeltere thun.

*) Keinesfalls kann dieser Satz, in dem sich erst die Erklärung des Psalmspruches abschliesst, mit Hfm., der dies eben vermeiden möchte, um dem Verf. den Originalsinn desselben zu imputiren, vom Vorigen losgetrennt und mit dem Folgenden verbunden werden. In dem θέλημα liegt nicht schon die Erfüllung des göttlichen Willens (Lün., Krtz.), die ja eben erst durch δια ausgedrückt, weshalb Küb. εν (das Krtz. sogar lokal nimmt) von ihm als das mittelbare Medium vom unmittelbaren unterscheiden muss. Die προσφ. kann weder allein (Krtz.) noch zugleich (Keil) von der Selbstdarbringung Christi im Heiligthum verstanden werden, da ja Christus den ihm für sein irdisches Leben bereiteten Leib im Heiligthum garnicht mehr hatte; doch darf der Gen. auch nicht als Gen. appos. gefasst werden (gegen Hfm.). Das εφαπαξ gehört natürlich nicht zu δια τ. προσφ. (Oec., Theoph. u. Aeltere), sondern zum Verbum. Das jedenfalls unechte οι nach ηγιασμενοι (Rcpt. nach KL) ist vielleicht nur durch Doppelschreibung entstanden, auch der Art. vor ιησ. χρ. (Rcpt. nach Min.) zu streichen.

der Person Jesu erschienene Messias bezeichnet wird. Im Rückblick aber auf die ganze Erörterung, in welcher die Einmaligkeit des Opfers Christi in den Gegensatz zu den immer wiederholten Opfern des grossen Versöhnungstages gestellt war, schliesst der Verf. höchst nachdrücklich mit dem ἐφάπαξ (7 27. 9 12), um hervorzuheben, wie die Wirkung dieses einmaligen Opfers ein für alle Mal genügt. Diese Gottgeweihtheit kann ja bei denen, die wirklich der Gemeinde des neuen Bundes angehören, durch keine Schuldbefleckung mehr aufgehoben werden, da jede solche durch das hohepriesterliche Walten Christi immer wieder getilgt wird. So ist schon hier direkt ausgesprochen, dass das neutestamentliche Opfer nicht nur die alttestamentlichen überragt, sondern auch aufhebt, dass man also nicht mehr von jenem zu diesen zurückkehren kann. Gerade auf diesen Gedanken will aber auch der Schlussabschnitt dieses Theiles hinaus, der darum das Opfer Christi nicht mehr dem jährlichen Versöhnopfer, sondern dem gesammten Opferdienste gegenüber stellt.

10 11—18. Die Abschaffung der Opfer überhaupt im neuen Bunde. — Das καί knüpft an das 10 über die vollgenügende Wirkung des Opfers Christi Gesagte an, was sich daraus für ihn, der dieses Opfer gebracht hat, ergab (vgl. Wörn.). Nur handelt es sich nicht mehr um sein Eingehen in das himmlische Allerheiligste, das ihn, wie sein Opfer selbst (1—11), mit den levitischen Hohepriestern in Vergleich stellte (9 12ff. 24ff.), aber noch zur Vollendung seiner λειτουργία gehörte, die seit 8 6 erörtert ist, sondern um das, was jenseits dieser Vollendung liegt. Denn dass es dem Verf. in dem mit καί angeknüpften Satze auf das von Christo zu Sagende (12) ankommt, dem nur das 11 Gesagte zur Erläuterung durch seinen Gegensatz dient, zeigt deutlich die Verknüpfung beider Verse durch μὲν—δέ (vgl. 9 23). Diesen Gegensatz bildet nun aber nicht mehr der Hohepriester, sondern jeder Priester (πᾶς μὲν ἱερεύς) schlechthin *), weil von ihm gilt, dass er täglich da-

*) Die Lesart αρχιερευς (Lchm. u. Treg., WH. a. R. nach ACP) ist sicher Correktur nach 5 1. 8 3 statt ιερευς, das nicht etwa ein Versuch ist, die Schwierigkeit des καθ' ἡμέραν zu entfernen, an dem 7 27 kein Abschreiber Anstoss genommen hat. Schon das πᾶς zeigt deutlich, dass die Rede zu diesem umfassenden Gegensatz zurückkehrt, da es bei ἀρχιερεύς gänzlich bedeutungslos wäre. Vergeblich wenden die Vertheidiger dieser Lesart (Bl., Lün., Krtz.) dagegen ein, dass ja nicht jeder Priester täglich zu opfern hatte, was übrigens von dem Hohepriester erst recht gilt, da es sich nicht darum handelt, was jeder Einzelne zu thun oder nicht zu thun hat, sondern um das, was mit dem priesterlichen Berufe als solchem gegeben ist, natürlich nur dann,

steht seines Priesterdienstes pflegend (ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν), sofern die Natur dieses Dienstes es mit sich bringt, dass er beständig in einer Thätigkeit begriffen ist, welche sein Dastehen erfordert. Eben dasselbe zeigt sich aber auch darin, dass ihr λειτουργεῖν in der häufigen Darbringung derselben Opfer besteht (καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας); denn dies πολλάκις (9 25f.) fordert eben eine immer erneute Thätigkeit, und diese wird dadurch nothwendig, dass es immer dieselben Opfer (vgl. 1) sind, die sie darbringen, wie das durch die Trennung von seinem Subst. und durch sein Voranstehen so stark betonte τὰς αὐτάς mit Nachdruck hervorhebt. Nicht als ob diese Opfer nicht „nach Veranlassung und Zweck, Material und Ritus sehr mannigfaltig wären" (Hfm.), aber weil sie, wie das motivirende Relativum αἵτινες (vgl. 8) sagt, ihrem Wesen nach sich immer gleich bleiben. Denn von ihnen allen gilt, dass sie niemals im Stande sind (οὐδέποτε δύνανται, vgl. 1), Sünde ringsum d. h. völlig wegzunehmen (περιελεῖν ἁμαρτίας, stärker als ἀφαιρεῖν, vgl. Act 27 20), und darum eben immer aufs Neue wiederholt werden müssen, um die immer noch ungesühnt bleibende Sünde immer wieder zu sühnen. — 10 12. Im Gegensatz zu ihnen nun hat dieser (οὗτος δέ, nämlich Jesus Christus, von dessen προσφορά 10 die Rede war), nachdem er, wie das durch die gesperrte Stellung betonte μίαν (im Gegensatz zu den αὐτ. πολλ. θυσίαι) sagt, ein einziges Opfer für Sünden gebracht hat (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν), dessen Vollgenugsamkeit im Vorigen so nachdrücklich betont war, für immer (εἰς τὸ διηνεκές, vgl. 1) sich zur Rechten Gottes gesetzt (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, vgl. 1 3. 8 1). Allerdings bildet dieses Sitzen den Gegensatz zu dem Stehen der dienenden Priester, aber nur, sofern es zeigt, dass er sein Werk gethan hat und, da nichts mehr zur Vollendung desselben zu

---

wenn der einzelne in ihm fungirt. Dagegen wäre die Aussage dieses Verses von dem Hohepriester faktisch unrichtig, was man vergeblich dadurch zu verdecken sucht, dass, was vom levitischen Priesterthum überhaupt gelte, auch dem Hohepriester als seinem Haupt und Repräsentanten beigelegt werden könne. Wenn man sagt, dass gerade hier am Abschluss dem himmlischen Hohepriester (als welcher hier übrigens Christus garnicht bezeichnet ist) passender der levitische Hohepriester gegenübertrete, so übersieht man, dass vielmehr dem Uebergange vom Opfer des grossen Versöhnungstages auf das alttestamentliche Opfer überhaupt (vgl. 18) allein der Fortschritt vom Hohepriester zum Priester überhaupt entspricht. Die Lesart ἀρχιερευς ist also auch exegetisch unhaltbar. Das καί kann nicht an das blosse ἐφάπαξ erörternd anknüpfen (de W., Lün.: und zwar), auch nicht an den ganzen Abschnitt 1—11 (Keil).

thun bleibt, nunmehr die ihm bestimmte Macht- und Ehrenstellung einnehmen kann und zwar für beständig *). — 10 13. τὸ λοιπόν) wie Mk 14 41: forthin. Gerade, dass er forthin nichts mehr zu thun hat, sondern nur zu warten (ἐκδεχόμενος, vgl. Act 17 16. Jak 5 7) auf das, was Gott thun wird, charakterisirt am schärfsten den mit seiner Thronbesteigung beginnenden Stand königlicher Ruhe nach vollbrachtem Tagewerk. Was das aber ist, was er noch zu erwarten hat, sagt der Verf. in Anknüpfung an das ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ mit deutlicher Anspielung auf die schon 1 13 angeführten Worte des Ps 110: ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Gerade diese absichtliche Beziehung auf die Verheissung des Psalmwortes an den zur Rechten Gottes Erhöhten schliesst jeden Gedanken daran aus, als ob mit dem ἕως ein Zeitpunkt indicirt werde, wo mit seinem Warten auch sein Sitzen zur Rechten Gottes ein Ende nimmt d. h. auf die Parusie **). — 10 14 zeigt erst recht klar, dass die Aussage in 13 nur dazu dienen soll, das über die Ruhe Christi nach Vollendung seines Werkes 12 Gesagte zu illustriren, da es offenbar das Letztere ist, was nun dadurch begründet wird, dass sein Werk vollkommen gethan ist und nichts mehr zur Vollendung desselben zu thun übrig bleibt. Denn mit Einem Opfer (μιᾷ γὰρ προσφορᾷ), nämlich dem 12 erwähnten, hat er zur Vollendung gebracht (τετελείωκεν, vgl. 1) und zwar, wie schon das Perfect. sagt und das dem εἰς τὸ διηνεκές 12 ausdrücklich correspondirende εἰς τὸ διηνεκές noch stärker hervorhebt, in einer in ihrer Wirkung fortdauernden und so für immer abschliessenden Weise die, welche geheiligt werden. Mit τοὺς

---

*) Dass das Stehen an sich im Gegensatz zu dem Sitzen Christi, das ihn in göttlicher Machtherrlichkeit zeige, eine besondere Niedrigkeit ihres Dienstes ausdrücke (Bl., Lün., Klg., Küb. nach Chrys.), ist schon darum ganz unwahrscheinlich, da umgekehrt das Stehen vor Jehova das besondere Prärogativ des priesterlichen λειτουργεῖν ist (Dtn 18 7, vgl. 10 8. 17 12). Ebenso kann das durch seine Stellung betonte εἰς τὸ διηνεκές nur zu ἐκάθισεν gehören, wo es dem καθ' ἡμέραν 11 entspricht, und nicht zum Vorigen (Oec., Theoph., Luth., Beng., Bhm., Ew., v. Sod.), wodurch die ganze Harmonie des Satzes zerstört wird. Die Rcpt. hat αυτος (KL) statt ουτος, und Lchm. ed. min. nach A εκ δεξιων statt εν δεξια.

**) Das τ. λοιπόν kann nicht, wie II Th 3 1, ausdrücken, was ihm zu thun noch übrig bleibt (Krtz., vgl. Hltzh.: hinsichtlich des Uebrigen), da ja die ganze Pointe der Ausführung darauf beruht, dass ihm nichts mehr zu thun übrig ist. Der ganze Streit über das Verhältniss dieser Aussage zu der paulinischen Vorstellung von der Parusie (vgl. Bl., Lün. und gegen sie Hfm., Keil) ist ganz müssig (vgl. Riehm, Del., Möller), da der Gedanke an die Wiederkunft hier völlig fern liegt.

ἁγιαζομένους (vgl. 2 11) knüpft der Abschluss des Gedankens wieder an seinen Ausgangspunkt in 10 an und zeigt aufs Neue, dass es zur vollen Gottangehörigkeit nur kommen kann durch die *τελείωσις*, welche mittelst der im Opfer Christi gegebenen vollkommenen Sühne beschafft ist.

10 15ff. *μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) Für die Thatsache, dass das Opfer Christi eine für immer gültige Vollendung bringt, giebt uns aber auch (*δὲ καί*, vgl. 7 2) Zeugniss der heilige Geist. In *ἡμῖν* fasst sich der Verf. mit den Lesern zusammen (gegen Wolf, Baumg.), denen in dem Schriftwort der heilige Geist, welcher dasselbe den Propheten schreiben hiess (vgl. 3 7), Zeugniss ablegt (*μαρτ.*, wie 7 8. 17). Der heilige Geist ist genannt, weil als gegenwärtiger Zeuge nur der Urheber des noch gegenwärtig gelesenen Schriftwortes genannt werden kann, auch wenn in demselben der Geist den Propheten eine Willenserklärung Jehova's niederschreiben liess, als welche die Worte 8 8ff. in Betracht kommen. Der Verf. lenkt nämlich am Schlusse der ganzen Erörterung zu der Weissagung des neuen Bundes zurück (Jer 31 31—34), von welcher dieselbe 8 8—12 ausging. Aber eben weil es nicht, wie dort, auf die Willenserklärung Gottes in Betreff desselben in ihrem ganzen Umfange ankommt, bringt er die Stelle keineswegs wörtlich, sondern in gedächtnissmässiger Wiedergabe nur die Momente, auf die er in diesem Zusammenhange Gewicht legen will. Darum schickt er mit *μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι* in 16 nur die Worte voraus, aus welchen hervorgeht, dass es sich dort um die Charakteristik (*αὕτη* sc. *ἐστὶν ἡ διαθήκη* etc.) des Bundes handelt, den Jehova mit ihnen nach jenen Tagen stiften werde. Es sind das die 8 10 citirten Worte aus Jer 31 33, nur dass er das auf 31 zurückweisende *τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ* in *πρὸς αὐτούς* verallgemeinert, sodass von allen die Rede ist, an welche noch heute das Wort des heiligen Geistes in der Schrift ergeht (zu *διατίθ. πρός* vgl. Ex 24 8). Das *λέγει κύριος* verbindet sich nun mit *μετὰ τὸ εἰρηκέναι* (vgl. Küb.), dessen Subjekt bereits Jehova ist, und wird als Wort des citirenden Verfassers zur Einleitung der folgenden Erklärung Jehova's über das Wesen des neuen Bundes. In ihr hat der Verf. die weiteren Worte der Jeremiasstelle frei dahin gestaltet, dass, indem Gott seine Gesetze auf ihr Herz giebt (*ἐπί* c. Gen. lokal, wie 8 4), er sie auch (*καί*) auf ihren Sinn schreibt. Das Erste bezeichnet dann bloss, dass er ihnen das Wissen um seinen Willen mittheilt, das Zweite, dass ihre Gesinnung eine solche wird, wonach sie diesen Willen thun wollen, weshalb hier im Unterschiede von

8 10 *καρδία* ins erste Glied und *διάνοια* ins zweite tritt *). Es liegt darin eben die volle Verwirklichung des Bundesverhältnisses zwischen Gott und den Menschen (vgl. zu 8 10f.). Worauf es aber dem Verf. nach 17 vor Allem ankommt, das ist der nun mit *καί* angefügte Schluss der Stelle (8 12, vgl. Jer 31 34). Nicht darin besteht der neue Bund, dass Gott die volle Sündenvergebung verheisst, sondern in dem neuen Bunde, in dem durch seine Initiative die Erfüllung seiner Gebote im Wesentlichen gesichert ist, verspricht Gott ihrer dann noch gelegentlich vorkommenden Sünden (*τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*) und Uebertretungen seiner *νόμοι* (weshalb der Verf. hier *καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* hinzufügt) sicherlich nicht mehr zu gedenken (*οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι* st. *μνησθῶ* 8 12). Es handelt sich ja eben darum, dass sie durch das Opfer Christi *εἰς τὸ διηνεκές* vollendet sind (14), womit nicht nur ihre unter dem ersten Bunde begangenen Uebertretungen vergeben sind, sondern auch die im neuen etwa noch vorkommenden Verfehlungssünden keiner weiteren Sühne mehr bedürfen (vgl. zu 9 26. 10 2) **). — 10 18. *ὅπου δέ*) vgl. 9 16. Wo aber, wie in dem neuen Bunde auf Grund der Jeremiasweissagung, Vergebung dieser Sünden und Gesetzwidrigkeiten stattfindet (*ἄφεσις τούτων*), da findet nicht mehr (*οὐκέτι*, vgl. Lk 15 19. 21) eine Darbringung um Sünde willen statt (*προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας*), weil die von vorn herein vergebene Sünde keiner Sühne mehr bedarf. Damit ist dann aber das Sündopfer überhaupt, wie es in umfassendstem Sinne 1 1f. dem Opfer Christi gegenüber-

*) Die Rcpt. hat 15 nach KL *προειρηκεναι* statt des Simpl. und 16 *επι των διανοιων* (EKL) statt *την διαν.*, weil *καρδιας* pluralisch genommen wurde. Der heilige Geist ist nicht als der zeugende genannt, weil es sich um ein Weissagungswort handelt (Hfm., Keil), was ja bei den meisten seiner Citate der Fall ist. Die Verwandlung des *τ. οἴκῳ Ἰσρ.* in *πρὸς αὐτούς*, das freilich nun nicht von der ATlichen Gemeinde als solcher gefasst werden kann (gegen Hfm.), hat nicht die Absicht, die Beziehung der Verheissung auf die leiblichen Nachkommen Israels zu verwischen (Bl., de W., Lün.), weil er ja zu Israeliten redet und jene Absicht dem Kontext ganz fern liegt. Das *λέγει κύριος* ist nicht Einschaltung, wie in der 8 10 citirten Jeremiasstelle (gegen Primas., Grot., Wolf, Carpz., Hfm.). Dann ist es freilich auch unmöglich, den folgenden Partizipialsatz noch mit *διαθήσομαι* zu verbinden (Bl., de W., Lün., v. Sod.). Es liegt aber auch in ihm weder ein Moment der 14 erwähnten *τελείωσις* (de W., Wörn.), noch eine Vorbedingung der 17 verheissenen Sündenvergebung (Del.).

**) Es bringt also 17 nicht ein neues Citat (vgl. Bhm., Kuin. nach 1 10) oder gar mit Ergänzung von *ειρηκεν* (Hfm.: hat er auch gesagt) oder *μαρτυρει* (v. Sod., der das *και* ganz ignorirt) das Hauptverbum zu *μετὰ τὸ εἰρηκέναι*. Das *μνησθω* (Rcpt. nach KLP) ist nach 8 12 konformirt.

gestellt war, für überflüssig erklärt und abrogirt. Diese ausdrückliche Erklärung, in welcher die Erörterung des 3. Theils gipfelt, entspricht der Aussage 7 18, welche dasselbe hinsichtlich des Priesterthums aussprach. Während aber noch 9 dieser Gedanke sich nur in einer parenthetischen Zwischenbemerkung hervorwagte als Deutung eines Psalmwortes, hat mit hoher Lehrweisheit der Verf. diese letzte Consequenz seiner ganzen Erörterung mit scharfer Präcisirung an den Schluss derselben gestellt. Mit ihr erst ist jeder Rückkehr ins Judenthum definitiv ein Riegel vorgeschoben, weil nun dem alttestamentlichen Kultus sein eigentlicher Herzpunkt genommen ist, der auch allein für das im Christenthum Aufgegebene Entschädigung zu geben scheinen konnte, wenn das Opfer nicht mehr zu Recht besteht *).

10 19—31 folgt eine aus der lehrhaften Erörterung des dritten Theils gefolgerte Ermahnung, die sich schon dadurch nur als der praktisch-paränetische Abschluss derselben erweist, dass der Verf. sich in dieselbe miteinschliesst, wie 2 1. 4 1. 11. 14, und, da die des zweiten Theils (7 1—8 5) eine solche nicht gefunden hat, sich zugleich mit auf sie bezieht (vgl. 21), weshalb sie auch im Wesentlichen zu der Ermahnung, die diesen Theil einleitete (4 14ff.) zurückkehrt. — ἔχοντες οὖν) folgert zunächst aus 9 1—10 18. Als ἀδελφοί redet der Verf. die Leser an (vgl. 3 1. 12), weil er sich in dieser Voraussetzung wie in der daraus fliessenden Verpflichtung mit ihnen völlig eins weiss. Was sie nämlich zunächst gemeinsam besitzen, ist eine freudige Zuversicht (παῤῥησίαν, vgl. 3 6) in Bezug auf (εἰς) den Eingang des Heiligthums d. h. darauf, dass sie diesen Eingang nicht verschlossen, sondern offen finden werden, so oft sie zu Gott nahen; denn τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων bezeichnet, nicht anders wie Jud 1 24. Ez 27 3, den Eingang, der zum (himmlischen) Heiligthum (8 2) führt, wo der Gnadenthron Gottes steht (4 16). Da nun die alttestamentliche Kultusstätte durch ihre Einrichtung ausdrücklich andeutete, dass ein Weg zu diesem Heiligthum noch nicht geöffnet sei (9 8f.), so

---

*) Was freilich diese ganze Erörterung für heidenchristliche Leser bedeuten sollte, die weder ein Sündopfer gekannt hatten, noch bei einem solchen sich beruhigten, wenn sie vom Christenthum abfielen, hat v. Sod. nicht gezeigt. Unmöglich konnte ihnen die Gewissheit, in Christo Vergebung der Sünden zu besitzen (nach der sie übrigens schwerlich begehrten, wenn sie in Leichtsinn oder Leidensscheu in Gefahr waren, ins Heidenthum zurückzufallen), dadurch gestärkt werden, dass, wenn es eine solche gab, das jüdische Opferwesen damit abgethan war.

können nur die Messiasgläubigen, wie es der Verf. und seine Leser sind, eine solche Zuversicht haben und zwar auf Grund des Blutes Jesu (ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, vgl. 9 14), welches bezeugt, dass das Opfer gebracht ist, durch das sie ein für alle mal geheiligt und zur vollen Gottesgemeinschaft, also zum unmittelbaren Nahen zu Gott befähigt sind (14, vgl. 1. 10) *). — 10 20. ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν) geht auf εἴσοδον. Eben weil dieser Eingang bis dahin noch von Niemand betreten war und von jetzt ab von uns betreten werden soll, musste er zuvor für uns eingeweiht werden (ἐγκαιν., wie 9 18); und das geschah, indem Jesus, als unser πρόδρομος (6 20), in seiner Erhöhung zum Himmel (9 11f.) den Zugang zu Gott zuerst geöffnet zeigte. Deshalb wird dieser von ihm eingeweihte Weg charakterisirt als ein frisch eröffneter (ὁδὸν πρόσφατον). Wie das Adv. προσφάτως Act 18 2 die ursprüngliche Beziehung des Wortes auf das Frischgeschlachtetsein völlig verloren hat, so hier das Adj., das den Weg nur als einen neugebahnten, noch unbetretenen bezeichnet. Das hinzugefügte καὶ ζῶσαν bezeichnet ihn, ganz wie 4 12, als einen, der, wie alles Lebendige, wirksam ist d. h. bewirkt, was ein Eingang bewirken soll, indem er wirklich zum Ziele führt (vgl. Khl., v. Sod.). Dies Ziel ist aber die volle Gottesnähe, zu der wir auf dem uns durch das Blut Jesu eröffneten und von ihm in seiner Erhöhung zuerst betretenen Wege gelangen **). Diese Aussage ist aber nur zu verstehen im Gegensatze zu der alttestamentlichen Kultusstätte, in der es zwar auch einen Eingang ins Allerheiligste

---

*) Dass παρρησία weder Freiheit oder Berechtigung (Grot., Schulz, Bhm. u. A.), noch eine verbürgte Gewissheit heisst (Krtz.), sondern eine Freudigkeit, wie sie die Christen als solche haben und nur festzuhalten (3 6) ermahnt werden können, versteht sich von selbst. Ganz falsch nimmt Lün. (vgl. Klg., Wörn.) εἴσοδος von dem Eingehen selbst, wie I Th 1 9. 2 1, was der Relativsatz 20 unmöglich macht. Dann aber ist auch die Verbindung des ἐν τῷ αἵμ. mit εἴσοδον ausgeschlossen, mag man dasselbe nun auf unser Eingehen mit dem Blute Jesu (Bl. nach Schulz, Bhm., Paulus u. Aelteren), oder gar auf das Eingehen Jesu selbst (Heinr.) beziehen.

**) Das ἣν geht natürlich nicht auf παρρησ. (Seb. Schmidt u. A.). Die Reflexion darauf, dass der Eingang im Gegensatz zu dem Wege ins irdische Heiligthum troz der verflossenen Jahrzehnte noch immer frisch sei (Bl., Riehm, vgl. Khl.: in nicht erlöschender Vermittlung), liegt ganz fern. Das ζῶσαν bezeichnet ihn weder als einen bleibenden (Bl. nach Patr., Schulz u. A.) noch als einen, der zum Leben führt (de W., vgl. Krtz.) oder gar als einen, der Gottesleben in sich hat und giebt, weil (?!) er nicht durch irdische, todte Räume führt (Küb.). Nicht einmal als das von ihm zu bewirkende Ziel ist das ewige Leben gedacht (gegen Lün.).

gab, aber einen mit dem καταπέτασμα (9 3) verschlossenen, so dass dieser Eingang doch nicht wirklich der Gemeinde den Zugang zum Allerheiligsten eröffnete. Daher charakterisirt der Verf. ihn zuletzt als einen Weg, der durch den Vorhang hindurchführt (διὰ τοῦ καταπετάσματος). Damit ist aber nicht der Vorhang gemeint, der den Weg ins irdische Allerheiligste verschloss, da es sich ja lediglich um den Zutritt zu der wahrhaftigen Gotteswohnung im Himmel (8 2) handelt; und da dieser nicht durch einen wirklichen Vorhang verschlossen war, wohl aber verschlossen blieb, so lange Christus noch im Fleische war und sich noch nicht als Sühnopfer dahin gegeben hatte, so deutet der Verf. die Vorstellung von einem Vorhange, durch den auch für uns das himmlische Heiligthum (vgl. 6 19) verschlossen wäre und bliebe, mit dem τοῦτ' ἔστιν (2 14) auf das Fleisch Christi, das erst im Tode vernichtet werden musste, ehe jener Zugang geöffnet ward (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ). Dass dem Verf. dabei die Ueberlieferung vorschwebte, wonach mit dem Tode Jesu der Vorhang im Tempel zerriss (Mk 15 38), ist allerdings sehr wahrscheinlich *). — 10 21 fügt

*) Vor τῆς σαρκ. αὐτ. mit Carpz. διὰ τοῦ καταπετάσματος zu ergänzen, ist natürlich ganz unnöthig. Das διά kann weder instrumental genommen werden (Stein, Keil), weil der Vorhang nirgends als Mittel des Eingehens, sondern vielmehr als Hinderniss desselben in Betracht kommt, noch zu ἐνεκαίνισεν gezogen werden (Bhm., Del., Hfm., Keil, Klg.), zumal eine Einweihung durch einen Vorhang hier ohnehin keinen natürlichen Sinn giebt (vgl. Hltzh.). Auch Khl. hat diese Verbindung, muss aber darum für den Begriff des καταπ. die Vorstellung substituiren, dass er dem Vorhange des Allerheiligsten 9 3 (von dem hier garnicht die Rede ist) die abscheidende Bedeutung nahm; und, wie es scheint, auch v. Sod., der ähnlich die Aufhebung des Vorhangs substituirt. Nicht durch seinen Tod (die Vernichtung seines Fleisches) ist Christus der πρόδρομος geworden, sondern durch die auf seinen Tod folgende Erhöhung, wie ihn ja auch das Fleisch an der vollen Gottesgemeinschaft während seines Erdenlebens so wenig hinderte, als es den Gläubigen daran hindert. Nur für uns ist der Weg zu ihr erst eingeweiht durch seine Erhöhung, indem dieselbe zeigte, dass ihn nichts hinderte, in die wahrhaftige Gotteswohnung zu gelangen. Uns aber führt erst ein Weg, der durch sein in den Tod gegebenes Fleisch hindurch geht, zur vollen Gottesnähe, sofern in diesem Tode erst der Vorhang zerriss, der das wahrhaftige Heiligthum bis dahin verschloss. Küb. bestreitet die Beziehung auf ὁδόν und zieht das διά zu 19, speziell zu εἴσοδος dort; er bezieht die σάρξ (ohne näher zu erklären, wie dies einen Sinn haben soll) auf die verklärte Leiblichkeit Christi. Bem. noch, wie nicht die Wirkungslosigkeit des Eintritts ins Allerheiligste (Lün.) den Gegensatz zu dieser Aussage bildet, da wir ja nicht Hohepriester sind, sondern die Verschlossenheit des Vorhanges im alten Bunde, durch welche der Eingang in's Allerheiligste für die Gemeinde, obwohl er vorhanden war, doch wirkungslos blieb, weil er ihr den Zutritt zu demselben verwehrte.

nun die zweite Voraussetzung der Ermahnung an in der Angabe eines zweiten Besitzthums, das ebenso aus den Erörterungen über das melchisedekische Priesterthum (Kap. 7) folgt, wie die 19f. besprochene Zuversicht aus den Ausführungen in Kap. 9: *καὶ* (sc. *ἔχοντες*) *ἱερέα μέγαν*. Gemeint ist ein hocherhabener Priester, wie es nach Kap. 7 der Priester nach der Ordnung Melchisedeks ist. Eben als solchem eignet ihm nach 7 1ff. das Walten über das Haus Gottes (*ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*), d. h. nach 3 6 über die aus den Gläubigen in Israel bestehende Gottesfamilie der wahren Theokratie. Auch hier aber ist es nicht sowohl sein königliches Walten, worauf dabei reflektirt ist, als vielmehr das priesterliche, wonach er den Gliedern derselben Alles vermitteln kann, was, abgesehen von dem Opfer, das ihnen den Zugang zu Gott geöffnet hat (19f.), noch nothwendig ist, um die folgende Ermahnung zu befolgen (2 18. 4 16) *).

10 22f. *προσερχώμεθα*) bezeichnet natürlich, wie 1, das Hinzutreten zu Gott (7 25) oder dem Gnadenthron (4 16), was sich hier um so mehr von selbst ergab, als ja die Voraussetzung davon der geöffnete Eingang zum Heiligthum war. — *μετὰ ἀληθινῆς καρδίας*) mit wahrhaftigem Herzen (vgl. Jes 38 3), bedeutet nach dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes (8 2. 9 24) ein Herz, wie es sein soll, sofern es das Wesen der *καρδία* ausmacht, in der Verborgenheit des inneren Menschen zu sein (vgl. I Pt 3 4), was in dem äusseren Thun des Menschen zu Tage tritt, so dass, wenn die *καρδία* des äusserlich (im Gebet) zu Gott Herzutretenden nicht wirklich eine solche ist, die nach Gemeinschaft mit Gott und nach seiner Gnade verlangt, dieselbe kein wahrhaftiges Herz, nicht das dem Aeussern entsprechende Innere ist. — *ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*) Eine volle Ueberzeugungsgewissheit (6 11) kann der *πίστις* nur beiwohnen, wenn sie nicht Vertrauen ist, wie 6 1. 12, sondern feste, keinem Schwanken und Zweifeln mehr ausgesetzte Ueberzeugung von den objektiven Heilsthatsachen, die nach 19ff. die Voraussetzung des *προσέρχεσθαι* bildeten. Auf völlig gleicher Linie mit diesen beiden Bestimmungen der Art und Weise, wie das Hinzutreten geschehen soll (gegen Hfm.,

---

*) Mit *ἱερεὺς μέγας* ist nicht ein Hohepriester gemeint, weil derselbe in den LXX und bei Philo *ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας* heisst (Ew. nach Klee, Stein u. A.), auch nicht ein grosser Hohepriester, wie 4 14 (so Storr, Bhm., Bl., de W., Lün.), weil nirgends *ἱερεύς* in eminentem Sinne für *ἀρχιερεύς* steht, und mit *οἶκ. τ. θεου* nicht (auch nicht zugleich, vgl. Del., Wörn.) das himmlische Heiligthum (Bl., de W., Lün., Moll, Klg.).

Küb.), steht nun das ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας, das ja als Part. Perf. nicht eine Thatsache der Vergangenheit bezeichnet, sondern eine aus einer solchen stammende dauernde Beschaffenheit, und zwar eine solche, die, wie der Acc. beim Pass. sagt, sich an den Herzen befindet (vgl. Win. § 32, 5). Es ist also nicht ein äusserliches Besprengtsein gemeint, wie 9 19, sondern ein solches, das sich am Herzen vollzogen hat d. h. in das Bewusstsein aufgenommen ist und darum, wie das prägnante ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς (vgl. 5 7) sagt, uns von bösem Gewissen d. h. von der συνείδησις ἁμαρτιῶν 2 befreit hat*). Gemeint ist also das Bewusstsein des Gereinigtseins von der Sündenschuld, wie es durch Besprengung mit dem Blute Christi zu Stande kommt (9 19. 22, vgl. I Pt 1 2), und wie es allein im Stande ist, uns subjektiv die Gewissheit zu geben, dass wir zu Gott herzutreten dürfen. — 10 23. καί) knüpft an die erste Ermahnung eine zweite an**). Voraus-

*) Das ἀληθ. bezeichnet nicht ein aufrichtiges Herz (Lün., vgl. bes. Wörn.), welches es ernst meint (Hfm.), aber auch nicht eine sittliche Qualifikation des Herzens (Küb. vgl. Keil: ohne Scheinwesen und Heuchelei). Das ἐν πληρ. πιστ. ist auch durchaus keine Exepegese davon (gegen Lün.). Die Rcpt. hat das gewöhnlichere ερραντισμενοι (EKL) ohne Reduplikation.

**) Dies bestreitet sowohl Hfm., der ῥεραντισμένοι zu κατέχωμεν zieht (vgl. Wörn., Hltzh.), als die Mehrzahl der Ausleger, die καὶ λελουσμένοι κτλ. mit ῥεραντισμένοι verbinden (Primas., Luth., Wolf, Storr, Bl., de W., Del., Riehm, Klg., Keil, Khl., Küb.). Allein die asyndetische Anreihung des zweiten Ermahnungssatzes ist sehr hart, da der dritte in 24 sprachlich (durch den selbstständigen Begründungssatz πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγ.) und sachlich von den beiden ersten getrennt ist; die Verbindung der beiden Partizipien hebt die Harmonie der Satzbildung auf, und die enge sachliche Zusammengehörigkeit und sprachliche Gleichbildung der beiden Partizipialsätze erklärt sich ebenso gut, wenn das Partizip. λελουσμ. das ῥεραντισμ. aufnimmt, um das letzte Moment des verlangten προσέρχεσθαι zugleich zur Voraussetzung des verlangten κατέχειν zu machen (vgl. Beng., Thol., Lün., Moll, Krtz., v. Sod.). Nur darf man weder beide identifiziren (Ebr., Reuss) noch ihre innere Zusammengehörigkeit darauf gründen, dass auch bei den Priestern eine Blutbesprengung und Waschung stattfand (Lev 8 6. 30), in welchem Falle übrigens allerdings beides verbunden sein müsste (gegen Lün., Moll) und wohl die Waschung voranstände; denn das Nahen zu Gott wird in unserem Briefe nicht als priesterliches, sondern als Vorrecht der vollendeten Gemeinde qualifizirt (7 25. 10 1, vgl. 4 16), und überhaupt findet der Gedanke des allgemeinen Priesterthums neben der vorherrschenden Vorstellung von dem Priesterthum Christi in ihm keine Stelle. Natürlich bezeichnet das λελουσμένοι weder die Geistesmittheilung (Calv. u. A. noch Ez 36 25) noch die Heiligung im Unterschiede von der Rechtfertigung 22 (gegen Lün.), geschweige denn beides zugleich (Keil), wie es de W. nach Beng. u. A. sogar in dem ῥεραντ. findet. Die Vorstellung aber einer sakrament-

geschickt wird aber auch hier die Voraussetzung für die Befolgung dieser Ermahnung in dem λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. Das kann aber wegen des ausdrücklich dem τὰς καρδίας in 22 gegenüberstehenden τὸ σῶμα und der ausdrücklichen Bezeichnung des (wirklichen) Wassers als καθαρόν (da es natürlich rein sein muss, um rein machen zu können) nur ein wirkliches leibliches Gewaschensein, wie es in der Taufe erfolgt ist (6 2) bezeichnen, welches die Reinigung von der Sündenschuld sinnbildlich darstellt (Eph 5 26) und sakramentlich versiegelt (vgl. Hltzh.). Gerade jene sakramentliche Versiegelung ist das neue Moment, mit dessen Hinzutritt das ῥεραντισμ. aus 22 wieder aufgenommen wird, weil es das Motiv für das geforderte κατέχωμεν (vgl. 3 6. 14) bildet. Es handelt sich nämlich um ein Festhalten, dessen Objekt τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος bezeichnet. Das ist aber, da man nur sein eigenes Bekenntniss (vgl. 3 1. 4 14) festhalten kann, unser Bekenntniss, wie es die Hoffnung d. h. natürlich nicht die subjektive Hoffnung, sondern die res sperata (6 18. 7 19) zum Gegenstande hat. Hierfür aber bildet das λελουσμ. das Motiv, sofern in der Taufe ja das Bekenntniss zu Christo als dem Messias d. h. als dem Mittler und Bürgen dieses Hoffnungsgutes abgelegt wird, also auch ermahnt werden kann, dies Bekenntniss festzuhalten; und sofern die sakramentliche Versiegelung der Reinigung vom Schuldbewusstsein in der Taufe es ermöglicht, dasselbe als unbeugsames (ἀκλινῆ, ἅπ. λεγ.) festzuhalten. Wie aber der ersten Ermahnung ein Partizipialsatz vorausging, welcher die objektive Voraussetzung derselben enthielt, so schliesst diese zweite mit einem Begründungssatz, der auf die objektive Voraussetzung derselben hinweist: πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος. Denn die Treue Gottes (πιστός, vgl. I Kor 1 9), wonach er hält, was er verspricht, garantirt uns, dass das Hoffnungsgut, das er durch den Messias zu verwirklichen verheissen hat (ἐπαγγ., wie 6 13), uns auch zu Theil werden wird, vorausgesetzt, dass wir durch das Festhalten am Bekenntniss bleiben was wir sind, Glieder der Gottesfamilie, an welcher der Messias die Heilsvollendung verwirklicht (3 6) *).

---

lichen „Naturheiligung" (Wörn.) oder „Gotteswirkung auf unser σῶμα" (Del., viell. auch Hfm.) ist eine ganz unbiblische Fiktion. Die Rcpt. hat das gewöhnliche λελουμενοι (Lchm., Treg. nach ACEKL) statt des sehr späten λελουσμενοι.

*) Natürlich kann ἡ ὁμολ. τ. ἐλπ. nicht das der ἐλπίς gehörige Bekennen (Lün.) sein. Falsch bestimmt v. Sod. das Verhältniss des λελ. zum κατέχ. dahin, dass die Taufe zum Festhalten verpflichtet,

10 24f. fügt mit καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους an die Doppelermahnung, welche sich auf das eigene innere Leben der Gläubigen bezieht, eine ganz andersartige an, welche die Grundpflicht des Gemeindelebens ins Auge fasst. Das κατανοεῖν heisst nichts Anderes als: seine Aufmerksamkeit auf einander richten (3 1), einander aufmerksam betrachten; allein das εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων zeigt deutlich, dass jeder die beim Anderen vorhandenen Mängel ins Auge fassen soll, um bei ihm Liebe und sittlich treffliche Werke anzuregen, wo er merkt, dass sie fehlen. Denn das Subst. verbale, das nur noch Act 15 39 in üblem Sinne vorkommt, steht hier für εἰς τὸ παροξύνειν, das bei den Klassikern auch im guten Sinne sich findet (vgl. Xenoph. Mem. III, 3 13), und der Gen. bezeichnet das, was angeregt werden soll *). — 10 25. μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν) Obwohl natürlich die 24 gestellte Forderung auch anderwärts erfüllt werden kann, so zeigt doch dieser Partizipialsatz, dass es dem Verf. hauptsächlich auf die in der Gemeindeversammlung (ἐπισυναγ., wie II Mak 2 7) sich vollziehende gegenseitige Anregung ankommt, deren Verlassen (ἐγκαταλ., wie II Tim 4 10. 16) ihm unverträglich scheint mit der ernsten Absicht, einander im christlichen Leben zu fördern. Es war also noch die Gemeindeversammlung die Stätte, wo jeder nach seiner Gabe zur Erbauung der Gemeinde mitwirkte (I Kor 14). Schon die Bezeichnung der Gemeindeversammlung als der ihrigen (ἑαυτῶν) setzt nun nothwendig einen Gegensatz gegen

---

während doch die Versieglung der Reinigung von der Schuldbefleckung dasselbe ebenso ermöglicht, wie das Bewusstsein derselben 22 das Hinzutreten. Auch hat das πιστός mit dem hohepriesterlichen Wirken Christi nichts zu thun.

*) Da die, bei welchen dies angeregt werden soll, nur dieselben sein können, welche behufs dieser Anregung aufmerksam betrachtet werden sollen, so kann nicht daran gedacht werden, dass man sich selbst zur Nacheiferung des Guten, was man bei dem Nächsten sieht, anregen soll (Bl. nach Patr.), auch nicht zugleich (de W., Lün.), ebensowenig aber, dass man sich selbst durch Anschauen des Nächsten zur Liebe gegen ihn anreizen soll, wie Hfm. will, der deshalb ganz willkürlich die καλὰ ἔργα (I Tim 5 10 und häufig in den Pastoralbriefen), die doch nur sittlich treffliche Werke überhaupt bezeichnen können (keineswegs nothwendig Liebeswerke, wie noch Lün. annimmt), auf das Gute bezieht, das man dem Anderen geistlicher Weise erzeigt vgl. Hltzh.). An sich heisst κατανοεῖν nicht: Acht auf einander haben (de W., Moll, Krtz., Keil, Küb. u. A.). Weder steht dasselbe in irgend einem Zusammenhange mit den Partizipialsätzen 22f. (Hfm.), noch mit dem προσερχ. und κατέχ. (v. Sod., nach dem der Verf. die Erfüllung derselben von gegenseitiger Anregung erwartet, obwohl doch Liebe und gute Werke mit beiden nichts zu thun haben).

andere und zwar religiöse d. h. nichtchristliche, also im vorliegenden Falle jüdische Versammlungen voraus (gegen Hfm.); und da das *καθὼς ἔθος τισίν* (vgl. Act 25_{16}) das Verlassen der eigenen Versammlungen bereits als etwas immer wieder Vorkommendes bezeichnet, so liegt darin allerdings, dass man begann, den synagogalen Erbauungsversammlungen vor den christlichen Gemeindeversammlungen den Vorzug zu geben (gegen Keil). Da dieses nun offenbar nicht geschah, um sich jener Liebespflicht zu entziehen, sondern weil man die religiöse Gemeinschaft mit den ungläubig gebliebenen Volksgenossen wieder eifriger zu pflegen suchte und gegen das Spezifische, was die christlichen Erbauungsversammlungen boten, gleichgültig geworden war, so ist es klar, dass es nur die Lehrweisheit des Verf. ist, wenn er, über den wahren Grund dieser einreissenden Unsitte hinweggehend, es nur als eine Verletzung der Liebespflicht darstellt, dass man die eigene Gemeindeversammlung im Stiche lässt statt, wie das gegensätzliche *ἀλλὰ παρακαλοῦντες* (3_{13}) sagt, sie zu benützen, um einander zu ermahnen. Nur so erklärt sich auch, weshalb der Verf. 24 allein die Anregung zur Liebe und zur christlichen Tugendübung ins Auge fasst, während doch viel schwerere Mängel und Gefahren das Christenleben Einzelner bedrohten (3_{12}f. 4_1); denn zu denen, welche hier zur Uebung jener Liebespflicht ermahnt werden, gehören gerade auch die, welche aus viel schlimmeren Motiven die christlichen Versammlungen zu verlassen begannen*). — *καὶ τοσούτῳ* (1_4)

*) Unmöglich kann *τὴν ἐπισυναγ. ἑαυτ.* die Christengemeinde selbst bezeichnen (Calv., Bl. u. A.), was weder der Ausdruck erlaubt, noch die gelegentliche Art der Warnung, noch das *καθὼς ἔθος τισίν*, da dann an eine blosse Versagung von Hülfsleistungen an den Gemeindegliedern (Bhm.) nicht zu denken wäre, sondern nur der Abfall vom Christenthum selbst gemeint sein könnte. Allerdings heisst *ἐπισυναγωγή* auch nicht das Sichversammeln selbst, wie II Th 2_1 (de W., Lün. nach Chrys. u. A.), aber auch nicht die an einem Orte versammelte Gesammtheit, so dass man es zugleich als Objekt zu *παρακαλοῦντες* nehmen könnte (Hfm.), sondern die an einem Orte stattfindende Versammlung, wonicht den Versammlungsort selbst (Hltzh., vgl. auch Jak 2_2: *συναγωγή*). Zu *παρακαλ.* aber, das nicht bloss die Ermahnung zum Besuch der Versammlungen bedeutet (Lün.), sondern im umfassenderen Sinne des 24 erwähnten *παροξυσμός* steht, ergänzt sich aus diesem Verse von selbst *ἀλλήλους*. Gewiss handelt es sich nicht bloss um eine Lässigkeit im Besuch der Gemeindeversammlungen (Ew.), aber der künstlichen Art, wie Hfm. das Motiv gegenseitiger Erbauung einträgt, bedarf es nicht, wenn man die Absicht des Verf. richtig erkennt. Daraus, dass *ἡμῶν* nicht stehen konnte, weil der Verf. nicht dabei sein kann, folgt nicht, dass *ἑαυτῶν* nicht nothwendig den oben angenommenen Gegensatz involvirt, was v. Sod. natürlich ausschliessen muss, da er an heidenchristliche Leser denkt.

μᾶλλον (9 14) schliesst sich an die einheitliche Ermahnung 24f., welche um so viel mehr befolgt werden soll, als sie sehen, dass sich der Tag naht. Das *ὅσῳ* (vgl. 8 6) besagt nur, in welchem Maasse die Thatsache des *βλέπετε* (vgl. 3 19) das Maass des *μᾶλλον* steigert. Das Partiz. *ἐγγίζουσαν* steht, wie oft bei den Verbis des Sehens und Hörens, wo wir den Inf. setzen (Win. § 45, 4. b), und ist hier zeitlich genommen (Röm 13 12. Act 7 17), wie 7 19 räumlich. Der Tag schlechthin aber (*τὴν ἡμέραν*) ist der Tag der Wiederkunft Christi, mit dem zugleich der grosse Gerichtstag Gottes anbricht (vgl. I Kor 3 13. I Th 5 4). Das *βλέπετε* weist nothwendig auf bestimmte Zeichen der Zeit hin; und da nach der eschatologischen Weissagung Christi der Tag seiner Wiederkunft im Zusammenhange mit dem letzten jüdischen Kriege und der Katastrophe in Judaea hereinbrechen sollte, so weist der Verf. allerdings auf die Anzeichen dieses Krieges hin (vgl. Bl., Lün.), vor dessen Ausbruch also unser Brief unmittelbar geschrieben sein muss. Je näher nun damit der Gerichtstag rückt, um so ernstlicher muss jeder an der Förderung der Gemeinde mitarbeiten, und, da das nur durch eifrige Betheiligung an den Gemeindeversammlungen möglich ist, in denen man sich gegenseitig erbaut, dafür sorgen, dass auch er selbst in seinem Christenleben nicht zurückkomme, sondern vorschreite*).

10 26—31. Die Warnung. — *ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν*) Die begründende Anknüpfung dieser Warnung erklärt sich einerseits aus der drohenden Hinweisung auf die nahe Wiederkunft in 25, sofern mit ihr das Gericht hereinbricht, auf welches der Verf. 27 warnend hinweist. Andrerseits dagegen erscheint es auffallend, dass er die Drohung mit derselben gegen eine Sünde richtet, die mindestens mit der 6 4ff. besprochenen im Zusammenhange steht und von der doch im Vorigen keineswegs die Rede gewesen zu sein scheint. Daraus folgt aber nur aufs Neue, dass der Verf. in dem Wegbleiben aus den Versammlungen 25 (woran z. B. Lün. aus-

---

*) Gewöhnlich knüpft man das *καί* bloss an das letzte *παρακαλ.*, das aber keinen Gedanken für sich bildet, schon weil es ohne das *ἀλλήλους* 24 eines Objektes entbehrt. Aber man darf es auch nicht zugleich mit 23 (de W.) oder gar mit 22f. (v. Sod.) verbinden, da es mit dem *προσερχ.* garnichts zu thun hat und zu dem *κατέχ.* nur in ganz anderem Sinne das Motiv sein könnte, wie zu dem *κατανοῶμεν*. Das *ὅσῳ* bedarf der Ergänzung eines *μᾶλλον* (Del.) nicht. Das Nahen dieses Tages kann nicht bloss daraus ersehen werden, dass jeder Fortschritt des Reiches Gottes ihn näher bringt (Hfm., vgl. de W.), aber freilich auch nicht aus der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems (Del., Keil, Hltzh.), die man doch noch nicht sehen kann.

schliesslich anknüpft) viel mehr sieht, als eine Verletzung der 24 geforderten Liebespflicht, nämlich eine beginnende Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, die leicht zum Abfall führen könnte. Und dann wird klar, dass auch die Doppelermahnung 22f. (woran die meisten Ausleger mit anknüpfen) bereits ihr Motiv darin hatte, dass der Verf. ein Wankendwerden in der Heilszuversicht und im Festhalten am Bekenntniss drohend herannahen sah, welches am gleichen Ziele endigen musste. Alles dieses nun meint er, wenn seine Warnung von dem Falle ausgeht, dass wir willentlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniss der Wahrheit empfangen haben. Gemeint ist damit nicht der Abfall selbst, sondern ein dauerndes Sündigen, das nothwendig zu diesem Ziele führt. Ausdrücklich wird aber hervorgehoben, dass dasselbe nicht im Drang und Zwang der Umstände erfolgt, sondern mit freiem Willen (*ἑκουσίως*, wie I Pt 5 2 im Gegensatz zu *ἀναγκαστῶς*), was wiederum voraussetzt, dass man die volle Erkenntniss (*ἐπίγν.* wie Röm 1 28. 3 20) der Wahrheit, womit, wie immer (vgl. Gal. 2 5. 14), die volle Heilswahrheit des Evangeliums gemeint ist, empfangen hat (*μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*), also genau weiss, um was es sich bei diesem Thun handelt. Dann aber ist der Ausdruck sicher absichtsvoll gewählt im Gegensatz zu dem *ἀκουσίως ἁμαρτάνειν* (Lev 4 2), welches der technische Ausdruck für die Schwachheits- und Verfehlungssünden war, für die es im AT noch ein Sühnopfer gab (vgl. zu 5 2). Mit offenbarer Beziehung darauf sagt ja der Verf., dass in diesem Falle, den er freilich, wie schon das ihn selbst einschliessende *ἡμῶν* zeigt, noch nicht als eingetreten setzt, nicht mehr (*οὐκέτι*) in Betreff von Sünden, nämlich um sie zu sühnen (*περὶ ἁμαρτιῶν*), übrig bleibt (*ἀπολείπεται*, wie 4 6. 9) ein Opfer (*θυσία*). Damit ist, wie schon der auf 18 zurückweisende Ausdruck zeigt, gemeint, dass nach dem ein für alle Male gültigen Opfer Christi, von dem jener Sündigende ja eben nichts mehr wissen will, kein Opfer mehr übrig bleibt, weil die levitischen Opfer, bei deren Sühnkraft sich die Leser beruhigen wollten, durch jenes abgeschafft sind (9) *). —

*) Dass in der Untreue gegen die Pflicht, Andere zu ermahnen, schon eine Gleichgültigkeit gegen das empfangene Heil liegt, welche Anfang des Abfalls ist (Hfm.), kann man doch nicht sagen. Den Abfall selbst als begangenen (Bl., Lün. u. A.) kann natürlich das Part. Praes. nicht bezeichnen. Es geht zu weit, wenn man *ἑκουσίως* mit: vorsätzlich (Bl., de W., Lün.), mit Ueberlegung (Thol.) oder gar: muthwillig (Ebr., Del., Moll nach Luth.) übersetzt. Die *ἐπίγνωσις* ist im Unterschiede von *γνῶσις* nur die tiefer eindringende Erkenntniss; willkürlich findet Hfm. darin die selbsteigene Richtung des Erkennen-

10 27. *φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως*) Da nur die durch Opfer gesühnten Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten hätten (9 14 f.), so bleibt für den, für dessen Sünden es kein Opfer mehr giebt, statt der durch dasselbe zu erwartenden Sühne und Straflosigkeit vielmehr ein gar furchtbares Warten auf Gericht. Als furchtbar (*φοβερ.*, wie Dtn 1 19. 8 15) wird mit voller Absicht schon die blosse Erwartung (*ἐκδοχή* nur hier, das Subst. zu *ἐκδέχεσθαι* 13) des Gerichts bezeichnet; das *τις* aber beim Adj. (Win. § 25, 2, c) hebt mit grossem Nachdruck hervor, wie unbestimmbar, weil unmessbar furchtbar diese Erwartung sei. Die *κρίσις* ist, wie 9 27, das göttliche Gericht, und die Charakterisirung der Erwartung zeigt, dass an ihm unausbleibliche Strafe bevorsteht. — *καὶ πυρὸς ζῆλος*) legt dem Feuer als Symbol des göttlichen Zornes (Mt 3 11), das mit Nachdruck voransteht, den Eifer d. h. das eifrige Bestreben bei (*ζῆλος*, wie Röm 10 2. II Kor 7 7), zu thun, was jenes Feuer einst (an dem 25 bezeichneten Tage) sicher thun wird (*ἐσθίειν μέλλοντος*), nämlich die Widersacher (*τοὺς ὑπεναντίους*) zu verzehren. Der bekannte bildliche Ausdruck ist hier sichtlich durch eine Reminiscenz an Jes 26 11 bedingt. Die Widersacher aber sind eben jene *ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες* 26 *).

---

den auf den Erkenntnissgegenstand, während Lün., Keil damit an sich schon das Innegewordensein der beseligenden Wirkungen der Wahrheit durch eigenes Erleben oder Erfahren verbinden, obwohl sich nach 6 4 f. dieses erst an das Erleuchtetsein anschliesst. Mit Unrecht behauptet de W., dass der Abfall vom Christenthum zum Judenthum nur möglich war, wenn man sich die Erkenntniss der Wahrheit noch nicht zu eigen gemacht hatte. Vgl. dagegen 6 6. Gerade erst nach der vollen Erkenntniss der Wahrheit konnte von einem bewussten Aufgeben der Heilszuversicht, von einem Preisgeben des Bekenntnisses der Hoffnung und einem willentlichen Verlassen der christlichen Versammlungen die Rede sein, wie es der Verf. als ein unvergebbares Sündigen, als die Bosheitssünde des alten Testaments (Num 15 30) werthet. Musste schon Heidenchristen die eigentliche Bedeutung dieser Charakteristik solchen Sündigens völlig unverständlich sein, so hatte der Gedanke des Hauptsatzes für sie gar keinen Sinn, denn dass das Opfer Christi sich nicht wiederholen könne (Bl., Lün.), oder seine Kraft für sie verliere, steht nicht da, und nach den levitischen Opfern begehrte doch ein Heidenchrist nicht, der vom Christenthum abfiel. v. Sod. schweigt darüber.

*) Ganz willkürlich ist es natürlich, mit Heinr. u. Aelteren anzunehmen, dass *φοβερά* eigentlich zu *κρίσεως* gehöre und nur per hypallagen zu *ἐκδοχή* gestellt sei. Dass das *τις* nicht zu *ἐκδοχή* (vgl. noch Küb.) oder gar zugleich zu *ζῆλος* gehört (Hfm.), erhellt schon daraus, dass es dann gerade den Ausdruck schwächen würde, indem es bezeichnete, dass von beidem nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein könne (Win. § 25, a). Willkürlich ist es *πυρὸς ζῆλος* in den einheitlichen Begriff des Feuereifers (Luther) zusammenzufassen.

10 28f. Wie furchtbar die Strafe sein wird, die einen solchen in diesem Gericht erwartet, das lässt sich wenigstens durch einen Schluss a minori ad majus (vgl. 2 2f.) veranschaulichen. Wenn einer abgethan haben wird (ἀθετήσας τις) d. h. nicht etwa nur gelegentlich übertreten, sondern durch freche wiederholte Uebertretung thatsächlich für nichtig erklärt (vgl. Mk 7 9. Gal 3 15. Jud 8) Mosis Gesetz (νόμον Μωϋσέως, vgl. Lk 2 22), so stirbt er ohne Erbarmen (χωρὶς οἰκτιρμῶν, vgl. Röm 12 1. II Kor 1 3), wie es da eintreten würde, wo die Schwachheitssünde durch Opfer gesühnt wird (26), beim Vorhandensein (vgl. 9 17) von zwei oder drei Zeugen. Das ἐπὶ δυσὶν ἢ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθνήσκει erinnert absichtsvoll an Dtn 17 6, wonach es dem also ergeht, der durch offenbare Abgötterei den Bund gebrochen und eine Todsünde begangen hat (2f.). — 10 29. πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας) schliesst daran, wie an einen hypothetischen Vordersatz (vgl. I Kor 7 18. 21), eine Frage, die dem eigenen Bedünken der Leser (vgl. Mt 17 25. 18 12) zu beantworten überlassen wird, um die Antwort als ganz zweifellos hinzustellen. Nach dem Grundgesetz der Vergeltung muss die Strafe (τιμωρία, wie Prv 19 29. 24 22) eine um so schlimmere (χείρων, wie Mt 9 16. Mk 5 26) sein, je höher das Gut ist, durch dessen Missachtung gesündigt ist (bem. die effektvolle Wortstellung, die durch die doppelte Trennung des πόσῳ—χείρ.—τιμωρ. bewirkt wird, und vgl. zu πόσῳ 9 14). Einer wie viel schlimmeren Strafe wird also der werth geachtet werden (ἀξιοῦσθαι, wie 3 3), welcher den Heilsmittler, das Heilsmittel und die Heilsgabe des neuen Bundes missachtet hat? Dieser dreifache Frevel wird nun in seiner ganzen Grösse veranschaulicht, indem in ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας der Bezeichnung Christi nach seiner höchsten Würdestellung als Sohn Gottes (vgl. 6 6) eine Behandlungsweise gegenübertritt, wie man sie nur dem ganz Unbrauchbaren und Verächtlichen angedeihen lässt (Mt 5 13. 7 6). Ebenso wird nun das Blut Christi, durch das wir zur Theilnahme an dem neuen Bunde befähigt sind (9 14f.), nach Analogie des Blutes, mittelst dessen der alte Bund geschlossen ward (9 20), und in Reminiscenz an die Worte der Abendmahlseinsetzung (Mk 14 24, vgl. zu 9 16) als das Bundesblut bezeichnet (καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), und der Frevel in der Missachtung desselben dadurch charakterisirt, dass dem κοινὸν ἡγησάμενος das ἐν ᾧ ἡγιάσθη gegenübertritt. Denn dass das Blut, auf Grund dessen einer geheiligt ist im Sinne von 10, nicht selbst als etwas Profanes, Gemeines (κοινόν, wie Mk 7 2. 5. Act 10 14. 28) geachtet werden darf (ἡγεῖσθαι, wie Act 26 2. II Kor 9 5),

liegt so sehr am Tage, dass es bewusster Frevel ist, wenn man dies dennoch thut. Endlich aber wird die spezifische Gabe des neuen Bundes (6 4) in *καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* als ein Geschenk der durch Christum wiedergewonnenen Gotteshuld (4 16) bezeichnet, um es durch *ἐνυβρίσας* (*ἅπ. λεγ.*) als einen übermüthigen Frevel zu bezeichnen, wenn man den Geist, den die Gemeinde zu besitzen glaubt, als Einbildung oder gar als Irrgeist schmäht*).

10 30f. weist zur Begründung dessen, was über die Furchtbarkeit der zu erwartenden Strafe indirekt in 29 gesagt ist, darauf hin, dass sie den kennen (*οἴδαμεν γάρ*, vgl. 8 11), der in den folgenden Aussprüchen (*τὸν εἰπόντα*) sich und keinem Anderen das Gericht vorbehalten hat. Daher eben wählt der Verf. den Spruch Dtn 32 35, in welchem durch das betonte Pronomen (*ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω*) zweimal mit Nachdruck hervorgehoben wird, wie ihm und keinem Anderen die Rache gebührt, er und kein Anderer vergelten wird. Damit verbindet der Verf. durch *καὶ πάλιν*, ganz wie 2 13, Worte des folgenden Verses (32 36), die freilich sich nicht unmittelbar anschliessen und darum auch ohne das verbindende *ὅτι* gegeben werden, als einen zweiten Spruch, weil in ihm in dritter Person Gott den Propheten sagen lässt, dass richten wird Jehova sein Volk**). — 10 31 aber sagt nun erst indirekt,

---

*) Eine Oeffentlichkeit der Verachtung, wohl gar der Gemeinschaft der Gläubigen (de W.) ist in dem *καταπατ.* nicht ausgedrückt, das Bl. u. A. nur auf ein Misshandeln mit Fusstritten beziehen. Dass das allgemeine *αἷμα τ. διαθ.* erst durch *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* (das Lchm. ed. min nur nach A mit Unrecht weglässt) seine Näherbestimmung erhalte (Hfm.), ist offenbar irrig, da nach dem Zusammenhang nur an den neuen Bund gedacht werden kann. Dass das *ἡγιάσθη* durch den Opfertod Jesu erfolgt ist, schliesst natürlich nicht die Bezugnahme auf die Abendmahlsformel aus (gegen v. Sod.). Das *κοινόν* im Sinne von positiv unrein zu nehmen (Vulg., Luth., Grot., Bhm., Thol., Ebr., Riehm, Lün., Moll, Krtz. u. A.), sofern man Christum wieder für einen Missethäter erklärt, erlaubt das gegensätzliche *ἐν ᾧ ἡγιάσθη* nicht, das nach seinem ursprünglichen Sinne mit dem Gegensatz von sittlich und unsittlich nichts zu thun hat; nicht einmal die Reflexion darauf, dass gemeines Blut immer Blut eines sündigen Menschen ist (Hfm.), gehört hierher. Die Paronomasie zwischen *ἡγησ.* und *ἡγιάσθη* ist schwerlich beabsichtigt, und das *ἐν ᾧ* geht nicht auf die Gemeinschaft, in welcher man geheiligt ist (gegen Lün.). Der Geist ist weder als Prinzip (Del., Hltzh.), noch als Versiegelung der Gnade (de W., vgl. Khl., Küb.), sondern als ein Gut gedacht, das im Besitz der göttlichen Gnade ist und von ihr ausgetheilt wird (2 4).

**) Nicht auf die Schriftaussprüche selbst (de W., Lün., Krtz. u. A.) geht die Begründung zurück. Die Wiedergabe von Dtn 32 35 weicht ebenso von den LXX (*ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*) ab, wie sie mit dem Citat in Röm 12 19 übereinstimmt. Letztere Uebereinstimmung

als welchen wir denn Gott kennen, wie der Verf. $_{30}$ gesagt hat. Denn wenn es furchtbar ist (φοβερόν, vgl. $_{27}$), in seine Hände zu fallen (τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ, vgl. II Sam 24_{14}, wo dieser Gedanke freilich ganz entgegengesetzt angewandt wird), so ist damit angedeutet, dass er einer ist, von dem eine furchtbare Strafe zu erwarten steht. Darum eben wird er durch ζῶντος als der lebendige bezeichnet (vgl. 3_{12}), der die von ihm verhängte Strafe auch wirkungskräftig hinausführen kann und wird.

10_{32}—$_{39}$ leitet den vierten Theil ein, der in der Belehrung über das Wesen des Glaubens (11_{1}—12_{3}) seinen Mittelpunkt hat und nach einer Verständigung über die Leidenslage der Leser denselben noch einmal die ganze Grösse dessen, was sie im neuen Bunde besitzen, zu Gemüthe führt (12_{4}—$_{29}$). Hier wendet sich darum der Verf. ausschliesslich an die Leser. — Wie 6_{9}f., so schliesst sich auch hier an die furchtbar ernste Warnung, die in dem gegenwärtigen Zustande der Leser ihr Motiv hat, ein ermuthigender Blick auf ihre Vergangenheit. Sie selbst werden aufgefordert, sich zu erinnern (ἀναμιμνήσκεσθε δέ, vgl. II Kor 7_{15}) an die früheren Tage (τὰς πρότερον ἡμέρας, vgl. 4_{6}), in welchen sie (ἐν αἷς) unter Leidensanfechtungen, die doch eher schlimmer waren als die, welche sie gegenwärtig muthlos machten, geduldig ausgeharrt hatten. Das φωτισθέντες (6_{4}), welches auf die Erleuchtung hinweist, durch die sie Christen wurden, deutet nur an, dass die Leiden ihnen eben aus ihrem Christenstande erwuchsen. Durch πολλὴν (vgl. 5_{11}) ἄθλησιν (ἅπ. λεγ.) besagt der Verf., dass es ein harter Kampf war, den sie gegen diese Anfechtungen zu führen hatten, durch ὑπεμείνατε (vgl. Röm 12_{12}), dass sie ihn in standhafter Ausdauer ertrugen,

---

wird allerdings in etwas geschwächt durch das sicher ursprüngliche Fehlen des λέγει κύριος, das Rcpt., Lchm. nach ℵDP aus der Parallele aufnehmen, und kann keinesfalls aus einer Kenntniss des Römerbriefes abgeleitet werden (Bl., de W., Del.), von der sich sonst nirgends eine Spur zeigt, auch kaum aus der Paraphrase des Onkelos (Wörn. nach Meyer), da der Verf. sonst überall den LXX folgt; am wahrscheinlichsten wird man sie aus einer sprüchwörtlich gewordenen Form des Ausspruches herleiten (Lün., Keil, vgl. Krtz.: stereotyper Bestandtheil der Kirchensprache). Dadurch wird es freilich zweifelhaft, ob dem Verf. die Deuteronomiumstelle vorschwebte und ob daher bei dem zweiten Spruch nicht doch vielleicht an Ps 135_{14} (v. Sod.) gedacht ist, wo er ebenso lautet. Das κρινεῖ, das die Rcpt. nach LP hinter κύριος hat, in Uebereinstimmung mit dem Urtext davon zu nehmen, dass Gott seinem Volke Recht schaffen wird (Grot., Del., Moll, Hfm., Klg., Hltzh. u. A.), ist dem guten Griechisch des Verf. und dem ganzen Zusammenhange zuwider, weshalb Keil, Wörn. das Original im Sinne unsers Verf. deuten.

und durch das nachdrücklich an den Schluss gestellte παθη-μάτων (2 10), dass es eben Leiden waren, die ihnen jene Anfechtungen bereiteten *). — 10 33. τοῦτο μέν) mit folgendem τοῦτο δέ ächt griechisch (im NT nur hier): einerseits — andrerseits. Ihre Ausdauer zeigte sich einerseits, wenn sie selbst durch Schmähungen (ὀνειδισμοῖς, vgl. Röm 15 3) und die durch τε καί (vgl. 2 4) enge damit verbundenen Drangsale aller Art (θλίψεσιν, vgl. Act 14 22) zum Schauspiel gemacht wurden (θεατριζόμενοι, ἅπ. λεγ. im Sinne von θέατρον γενέσθαι I Kor 4 9). Darin liegt, dass sie Gegenstände neugieriger Verwunderung wurden, der es interessant war zu sehen, was alles diese Leute sich um ihres Wahnglaubens willen gefallen liessen. — τοῦτο δέ) Andrerseits, wo es die Einzelnen selbst nicht traf, zeigte sich ihr standhafter Leidensmuth darin, dass sie Genossen derer, die es traf, wurden (κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες), indem sie sich zu ihnen als Gliedern derselben Gemeinschaft, die ihnen eng verbunden seien (vgl. II Kor 8 23. Phm 17), bekannten, wodurch sie sich natürlich dem aussetzten, bald genug dieselben ὀνειδισμοί und θλίψεις zu erfahren. Das οὕτως ἀναστρ. erklärt sich daraus, dass die, welche nach der ersten Vershälfte zum Schauspiel wurden, dies immer nur durch ein bestimmtes Verhalten, nämlich dadurch wurden, dass sie trotz Schmach und Bedrückung an ihrem Bekenntniss festhielten, und dass nur durch das gleiche Verhalten Andere ihre Genossen geworden sein können **). — 10 34. καὶ γάρ) begründet, ähnlich wie 4 12.

---

*) Da der Brief erst an eine zweite Generation gerichtet ist (vgl. Einl. § 3, 3. 7), so können damit kaum (gegen Bl., Del., Keil, Hltzh.) die Verfolgungen gemeint sein, die nach dem Tode des Stephanus ausbrachen (Act 8), Näheres aber aus dieser Leidensgeschichte der palästinensischen Gemeinde wissen wir nicht. v. Sod. hebt ausdrücklich hervor, dass weder erhellt, wie weit diese Tage zurücklagen, noch ob sie von der Gegenwart durch eine Zeit der Ruhe getrennt waren. Gewiss aber denkt der Verf. nicht bloss an den durch seine Abreise abgeschlossenen Zeitabschnitt, was er für möglich hält. Das φωτισθέντες sagt keineswegs, dass dieselben sie in der Anfangszeit ihres Christenlebens trafen (Hfm., Hltzh.), was durch ein ἄρτι oder dergl. ausgedrückt sein müsste. Nach v. Sod. lässt der Ausdruck absichtlich unbestimmt, ob es gleich danach oder nur auf Anlass davon eintrat, weil dies bei Verschiedenen verschieden war.

**) In dem θεατριζ. liegt schwerlich bloss, dass sie dadurch öffentlicher Beschimpfung ausgesetzt (Lün., Keil u. A.), an den Pranger gestellt wurden (v. Sod.), was doch nur eine matte Wiederholung des ὀνειδισμοί wäre. Das κοιν. γενηθ. vollzog sich nicht bloss durch ihre Bekehrung (Ebr., doch vgl. auch v. Sod.), aber auch nicht nothwendig durch thatsächliche Hilfsleistung oder Betheiligung an ihren Leiden (Lün., Del.). Unmöglich kann das οὕτως einfach auf ihre Leidenslage

5 12, diese allgemeine Aussage durch den Hinweis auf besonders bedeutsame Fälle, in welchen das zuletzt Gesagte galt: denn auch den Gefangenen (*τοῖς δεσμίοις*, vgl. Act 28 16) haben sie Mitgefühl bewiesen (*συνεπαθήσατε*, vgl. 4 15), was sie natürlich nur durch Besuche und Unterstützung derselben beweisen konnten, und wodurch sie sich selbst in einem besonders bedenklichen Falle als ihre Genossen erwiesen. Daran reiht sich dann einfach mit *καί* ein Zweites, worin sie sich auch unter der fühlbarsten *θλῖψις* als standhaft bewiesen. Den Raub (*τὴν ἁρπαγήν*, vgl. Lk 11 39) ihrer Habe (*τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν*, vgl. Lk 11 21), die man ihnen durch Geldstrafen, Güterconfiscationen oder andere Gewaltthaten raubte, haben sie nicht nur stillduldend über sich ergehen lassen, sondern mit Freuden (*μετὰ χαρᾶς*, wie Lk 8 13), als wäre ein erwünschter Gast bei ihnen eingekehrt, aufgenommen (*προσεδέξασθε* im Sinne von Lk 15 2. Röm 16 2). Der Grund davon war, dass sie erkannten (*γινώσκοντες*, wie Röm 6 6), wie sie für ihre Person hätten (*ἔχειν ἑαυτούς* st. *ὑμᾶς αὐτούς*, vgl. Kühner § 455, 7) eine bessere Habe (*κρείσσονα ὕπαρξιν*, vgl. Act 2 45) und eine bleibende (*καὶ μένουσαν*, vgl. 7 3. 24). Gemeint ist natürlich die himmlische Heilsvollendung, welche durch den Messias seinen Bekennern gewährleistet ist (vgl. Mt 6 20), weshalb auch das *ἑαυτούς* nur ausdrückt, dass sie als das, was sie im Unterschiede von Anderen sind, nämlich als Bekenner Christi diese Habe (in der Hoffnung) besitzen *).

---

bezogen werden (Bl., de W., Lün. u. A.), wozu das immer auf ein thätiges Verhalten gehende *ἀναστρέφεσθαι* (II Kor 1 12) nicht passt; eben darum aber auch nicht auf das *ὑπεμείνατε* 32 (Storr, Bhm., Kuin.), das ja selbst ein solches nicht ist und gerade durch *κοινωνοὶ γενηθέντες* näher erläutert wird.

*) Bl., Lün., Krtz., Keil u. A. nehmen das *καί—καί* im Sinne von: sowohl—als auch, obwohl doch die hier genannten Fälle keineswegs das 32f. Gemeinte erschöpfen. Das *τοις δεσμοις μου* der Rcpt. (אEHKLP, vgl. Trg. a. R.) ist ohne Frage aus einem alten Schreibfehler entstanden (Orig.: nur *δεσμοις*, d e: vinc. eorum) und hat erst durch die Annahme der paulin. Abfassung, wofür man darin einen Beweis fand, seine starke Verbreitung gewonnen, wie es auch jetzt nur noch von den Verfechtern derselben vertheidigt wird (Hfm., Hltzh.). Gegen die völlig nichtigen Bedenken, welche Hfm. wegen der Lesart *δεσμίοις* erhebt, vgl. Keil. Ganz unnatürlich ist auch die Art, wie er zu Gunsten des Lesart *τοῖς δεσμοῖς μου* das *καὶ τὴν ἁρπ. κτλ.* an 32 anknüpfen will, während Hltzh. gar bei derselben Lesart hier an die Beraubung der Gemeinde denkt, die sie erlitt, als Paulus durch seine Gefangennehmung verhindert ward, der Versorger Jerusalems zu sein! Ebenso nichtig ist ihre Vertheidigung der Lesart *εαυτοις* (DEKL), welche für das unverstandene *εαυτους* einkam und in der Rcpt. in *εν εαυτοις* (Min.) ver-

10 35f. *μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν*) folgert aus dem unmittelbar vorher benannten Inhalt ihrer Erkenntniss (Hfm., Keil), sofern dieselbe für das, was zuletzt über ihr Verhalten beim Raube ihrer Habe gesagt war, maassgebend gewesen ist. Denn wer mit Freuden denselben sich gefallen lässt im Bewusstsein seines besseren Besitzes, zeigt die freudige Zuversicht (19), die hier von ihnen ausgesagt wird, und kann daher ermahnt werden, dieselbe nicht wegzuwerfen (*ἀποβάλλειν*, nur noch eigentlich Mk 10 50), wie eine werthlose Sache. Wie wenig sie das sei, sagt der argumentirende Relativsatz, der sie als eine solche bezeichnet, die doch (*ἥτις*, vgl. 11) eine grosse Lohnvergeltung hat. Das *ἔχει* drückt absichtsvoll aus, dass diese Vergeltung (*μεγάλην μισθαποδοσίαν*, natürlich in umgekehrtem Sinne wie 2 2) der *παρρησία* als solcher inhärirt ganz ohne Bezugnahme auf die Zeit, in welcher dieselbe eintritt; es liegt eben im Wesen der freudigen Zuversicht, mit der man das Ziel der Christenhoffnung ergreift, dass sie nicht zu Schanden werden kann, da die Erlangung desselben von nichts Anderem abhängt als eben von jener *παρρησία* (vgl. 3 6) und darum als Lohn derselben gedacht werden kann*). — 10 36. *ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν*) begründet das über den grossen Lohn der *παρρησία* Gesagte; denn wenn Ausdauer (Röm 2 7) und nichts Anderes — wie die nachdrückliche Voranstellung sagt — Noth thut (vgl. 5 12), um (*ἵνα*) das verheissene Heilsgut wirklich in Empfang zu nehmen, so ist ja damit gesagt, dass der freudigen Zuversicht, so lange sie eben nicht weggeworfen, sondern trotz aller Anfechtungen der Gegenwart ausdauernd festgehalten wird,

---

wandelt ist; Hfm. will es mit *κρείσσ.* und mit *μένουσαν* verbinden. Freilich bildet das *ἑαυτούς* nicht einen Gegensatz gegen das, was Andere haben, oder gar gegen die, welche jetzt die *ὑπάρχοντα* besitzen (v. Sod.), geschweige denn, dass es ihren Besitz als einen wahren (Lün.) oder dauernden (Del.) bezeichnen könnte. Die Rcpt. schreibt *κρειττονα* (DEHKL) und fügt glossematisch *εν ουρανοις* (EKLP) hinzu. Das *προσεδέξασθε* kann unmöglich, wie sonst gewöhnlich im NT, im Sinne von: erwarten (Heinr.) genommen werden. Dass an die neronische Verfolgung nicht gedacht werden kann, zeigt gerade dieser Hinweis auf einzelne Thatsachen (gegen Krtz.).

*) Der Satz kann nicht sowohl aus ihrem früheren Verhalten an sich (32—34) gefolgert werden (Bl., Lün., v. Sod.), in dem sich ja nicht gerade die hier gemeinte *παρρησία* ausdrückt. Es schwächt nur den Ausdruck, wenn man dem freiwilligen Wegwerfen das unfreiwillige Verlieren substituirt (Jac. Capp.) oder das verzweifelte Aufgeben von etwas, das einem nicht helfen kann (Küb.), und *παρρησία* von dem freimüthigen Bekenntniss des Christenthums (Beza, Grot. u. A.) nimmt. Die Rcpt. hat das Adj. *μεγαλην* nach KL nachgestellt.

die grosse Vergeltung in der Erlangung des Heilszieles ein für allemal gewiss ist. In diesem Zusammenhange kann das τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες nur der Wille Gottes sein, welcher von uns nichts Anderes fordert, als Ausdauer in der freudigen Zuversicht (vgl. Khl.). Dieser muss eben erfüllt sein, wenn wir davontragen sollen (κομίσησθε, vgl. II Kor 5 10. I Pt 5 4) das verheissene Heilsgut (τὴν ἐπαγγελίαν, wie 6 12. 15) *).

10 37ff. will die Aussage des 36 begründen, wonach man, um durch Erfüllung des göttlichen Willens die Verheissung davonzutragen, Ausdauer in der Zuversicht haben muss, da 37f. zusammen als ein den Lesern bekannter Gottesspruch genommen sein wollen, der durch die Verkündigung der bevorstehenden Nähe der Ankunft des Messias nur eingeleitet wird. Aus dem Eingang der Stelle Hab 2 3f. klingt nur das ἔτι an, derselbe wird aber dann ganz frei ersetzt durch das μικρὸν ὅσον ὅσον aus Jes 26 20, das durch ein einfaches ἐστὶν zu ergänzen ist, wie Joh 14 19: Es ist noch ein Kleines, wie sehr, wie sehr klein. Darauf folgt dann ohne Verbindungspartikel die Verheissung aus Hab 2 3, in der durch den hinzugefügten Artikel ὁ ἐρχόμενος gegen den Urtext noch deutlicher als in den LXX (wo vielleicht Jehova selbst gemeint ist) auf den Messias, der nach der Weissagung kommen soll (vgl. Mt 11 3), bezogen wird, und nun von ihm gesagt wird, dass er kommen wird und nicht verziehen (ἥξει καὶ οὐ χρονίσει, vgl. LXX: οὐ μὴ χρονίσῃ) **). — 10 38 folgt nun, nur, um ein Subjekt zu

---

*) Der Vers begründet nicht sowohl die Ermahnung μὴ ἀποβάλητε (Lün., v. Sod., Khl.), auch nicht nach der im Relativsatz liegenden Begründung (Hfm.). Unmöglich kann der Inhalt des Willens Gottes hier ganz willkürlich bestimmt werden als die Heiligung durch die Darbringung des Sohnes Gottes (Baumg., Paulus, Bl.) oder die Erfüllung des das ganze Leben normirenden Willens Gottes (Beng., Thol. nach Mt 7 21) oder auf die nähere Ausführung desselben in Kap. 12 verwiesen werden (v. Sod.). Derselbe muss sich vielmehr aus dem Zusammenhange ergeben und dieser bietet eben nichts Anderes dar, als die ὑπομονή. Die Betonung dieses Begriffs kann unmöglich durch den Rückblick auf das viel zu weit entfernte ὑπεμείνατε begründet werden (v. Sod.). Wenn derselbe in der einzig richtigen Erklärung theils eine Tautologie findet, theils eine Umkehrung des Verhältnisses der Begriffe, da die ὑπομονή die Aeusserung der παρρησία sei, so übersieht er, dass der Begriff der Ausdauer durchaus eine aus dem Kontext zu entnehmende Ergänzung fordert, welche besagt, worin man ausdauern soll. Das ποιήσαντες bezieht sich nicht auf das bisher von den Lesern Geleistete (Beng.), kann aber auch nicht etwas dem κομίζεσθαι Gleichzeitiges aussagen (Del.), sondern weist auf das hin, was vom Standpunkt des κομίζεσθαι aus geschehen sein muss.

**) Der Vers will also nicht, als ob er für sich stände, durch den

ὑποστείληται zu gewinnen und den Zusammenhang mit der vorhergehenden Verheissung fester zu schliessen, mit Umstellung der Satzglieder Hab 2 4, und zwar so wörtlich, dass der Spruch offenbar als Schriftcitat gemeint ist. Denn hier erst wird mit der vollen Autorität des Schriftwortes hervorgehoben, dass die so nahe bevorstehende Verheissungserfüllung doch nur dem Segen bringt, der den Willen Gottes, auf welchen 36 hinwies, erfüllt: Mein Gerechter aber wird auf Anlass Glaubens leben. Das *μου* nach *ὁ δὲ δίκαιος* bezeichnet den Gerechten ausdrücklich im alttestamentlichen Sinne als den, welcher der Norm des göttlichen Willens entspricht. Aber auch dieser wird nicht wegen irgend einer anderen Leistung, sondern ausschliesslich auf Anlass Glaubens (*ἐκ πίστεως;* mit Nachdruck vorangestellt) das Leben erlangen (*ζήσεται*), welches als das spezifische Heilsgut in der himmlischen Heilsvollendung verheissen ist und mit dem wiederkehrenden Messias kommt. Dieses Schriftwort bringt den Verf. eben auf den Begriff des Glaubens, ohne den es zur Erfüllung des göttlichen Willens in der Ausdauer der *παρρησία* nicht kommen kann. Denn den Gegensatz dazu bildet in dem nun mit *καί* angefügten ersten Versgliede das *ἐὰν ὑποστείληται*, weil von dem auch in allem Uebrigen der Norm des göttlichen Willens Entsprechenden gilt, dass, wenn er das Vertrauen auf Gott und seine Verheissung aufgiebt und sich feige zurückzieht (vgl. Gal 2 12), statt freudig auszuharren, Gott an ihm kein Wohlgefallen haben kann (*οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ*) *). — 10 39. *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς*) Der guten Zuversicht entsprechend, welche der ganze Abschnitt athmet (vgl.

Hinweis auf die Nähe der Vergeltung zur *ὑπομονή* ermuntern (Bl., de W., Lün., Krtz., v. Sod.) oder die Nothwendigkeit derselben erweisen (Del.). Hfm., Keil wollen aus dem *ἔτι γάρ* Benutzung des Grundtextes erschliessen; Bl., Hfm., Bisp. nehmen *μικρόν* als Acc. temp. und Hltzh. erklärt das *ὅσον ὅσον*: wie lange es auch dauert. Die Rcpt. hat *χρονιεῖ* nach AEHKL (Lchm., Treg. a. R.).

*) Dass der Spruch als Schriftwort gemeint ist, bestreiten Hfm., Keil (vgl. auch Hltzh.) nur, um nicht zugestehen zu müssen, dass der Verf. den LXX folgt, auch wo diese den Grundtext völlig missverstehen. Das *μου* kann weder auf Christum gehen (Riehm, der denn auch *ἡ ψυχή μου* so missdeutet), noch von *πίστεως* abhängen (Hfm.). Ungenau de W., Lün.: der mir zugehörende Fromme (vgl. v. Sod., Küb.). Das *ἐκ πίστεως* kann nicht mit Baumg., Schulz, Bhm., Kuin. u. A. zu *δίκαιος* gezogen werden, wie Gal 3 11. Weder *τις* (Grot.), noch das allgemeine *ἄνθρωπος* (de W., vgl. Buttm. p. 117) ist zu *ὑποστείληται* als Subjekt zu ergänzen. Die Rcpt. hat das *μου* hinter *δίκαιος*, das in den meisten Handschriften der LXX fehlt, nach DEKLP (vgl. WH. i. Kl.) fortgelassen.

auch 6 9), schliesst der Verf. nicht mit einer Ermahnung, sondern mit dem Ausdruck der Gewissheit, dass die Leser mit ihm gemeinsam nicht Leute sind, deren Wesen das *ὑποστέλλεσθαι* ist (*ὑποστολή* nur hier). Wie aber dies *εἶναι ὑποστολῆς*, das von ihnen verneint wird, zum ewigen Verderben führt (*εἰς ἀπώλειαν*, vgl. Act 8 20. Röm 9 22), so führt das Gegentheil, das nun bejaht wird (*ἀλλὰ πίστεως* sc. *ἐσμέν*), dazu, dass die Seele, welche auch nach 6 19 in der Endentscheidung entweder verloren geht oder errettet wird, aus dem Verderben, dem sie sonst verfällt, gewonnen und als Trägerin ewigen Lebens (vgl. 38) besessen wird (*εἰς περιποίησιν*, wie I Th 5 9, vgl. Lk 17 33) *).

Es folgt nun die lehrhafte Ausführung über den Glauben, welche den Mittelpunkt des vierten Theiles ausmacht. Dieselbe geht von dem Wesen des Glaubens aus, das zunächst an einigen Beispielen aus der Urgeschichte illustrirt wird (11 1—7), dann durch eine längere Ausführung über den Glauben der Patriarchen (11 8—22), ferner durch einen Blick auf die mosaische und die nächste Folgezeit (11 23—31), endlich durch eine Fülle von Beispielen aus der späteren heiligen Geschichte (11 32—40), und mit einem Blick auf das höchste Glaubensvorbild schliesst (12 1—3).

Kap. 11.

11 1—7. Das Wesen des Glaubens. — *ἔστιν δὲ πίστις*) Von dem, was der Glaube bewirkt (10 38f.), geht der Verf. mit *δέ* über zu dem, was der Glaube seinem Wesen nach ist. Daher das artikellose *πίστις*, das nur das Wesen des Glaubens als solches bezeichnet, daher das nachdrücklich vorangestellte *ἔστιν* im Sinne von I Tim 6 6. Lk 8 11: es ist aber Glaube. Eben darum aber ist es ganz willkürlich, zu behaupten, die Begriffsbestimmung sei nicht erschöpfend, sondern hebe nur die Momente hervor, auf die es dem Verf. im Zusammenhange ankomme und ohne die es keinen wahren Glauben gebe (vgl. Lün., Hfm., Keil, Küb. u. A.). Vielmehr

---

*) Der Ergänzung von *τέκνα* zu *ὑποστολῆς* (Grot., Carpz. u. A.) bedarf es nicht, da das *εἶναί τινος* gut griechisch ist (vgl. Kühner § 418, 1, c). Es braucht *ψυχῆς* nicht zugleich zu *ἀπώλειαν* gezogen zu werden (Bhm., Hfm.), da dieser Begriff durch sich selbst genügend bestimmt ist. Ebenso wenig aber heisst *ψυχή* Leben, und vom leiblichen Leben kann ohnehin keine Rede sein (gegen Ebr.).

sieht der Verf. gerade von der bestimmten Form des Glaubens, die er von den Lesern fordert und erwartet, ganz ab, um das allgemeine stets sich gleichbleibende Wesen des Glaubens zu bezeichnen, welches im alten Bunde dasselbe ist wie im neuen. Es ist eben unserem Verf. eigenthümlich, dass ihm der Glaube ἐλπιζομένων ὑπόστασις (vgl. 3 14) d. h. ein zuversichtliches Vertrauen auf gehoffte Dinge ist, wie er durch die nachdrückliche Voranstellung des Gen. object. (vgl. Rt 1 12) hervorhebt. Es ist offenbar unrichtig, wenn v. Sod. meint, die πίστις werde damit unter die psychologische Form der ἐλπίς gebracht, nur durch das Moment der auf Erfahrung gegründeten Ueberzeugung darüber hinausgehend, da doch das Vorhandensein von ἐλπιζόμενα die ἐλπίς voraussetzt, wie sie durch die göttlichen Verheissungen von vorn herein gegeben ist. Dagegen ist ja der Grundbegriff von πίστις überall der des Vertrauens, und es kann als das, worauf der Glaube zuversichtlich vertraut, ebenso etwas schon Gegenwärtiges gedacht werden (wie z. B. bei Paulus die in Christi Tod uns dargebotene Erlösungsgnade), wie die Erlangung der zukünftigen Güter, auf welche die göttliche Verheissung uns zu hoffen das Recht verleiht. Andrerseits verkennt der Verf. doch keineswegs, dass der Glaube auch in einer Beziehung zu gegenwärtigen Thatsachen (πραγμάτων, wie 6 18. 10 1) steht; aber in dieser Beziehung ist er eben, wie die Apposition sagt, ein Ueberführtsein (ἔλεγχος, nur hier, von ἐλέγχειν im Sinne von I Kor 14 24), also eine zuversichtliche Ueberzeugung, die ja ebenfalls ein Vertrauen auf die Wahrheit dieser Thatsachen involvirt. Nur ist nicht jedes Ueberzeugtsein von Thatsachen Glaube, da es auch eine sinnenfällige Ueberzeugung giebt; daher fügt der Verf. mit einem durch die gesperrte Wortstellung gehobenen Nachdruck οὐ βλεπομένων hinzu. Nur unsichtbare Thatsachen (bem. die object. Negation), die nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden können, sind Objekte des Glaubens. Natürlich sind diese Thatsachen nicht dasselbe, wie die ἐλπιζόμενα; aber der Glaube kann eben nur Vertrauen auf diese sein, wenn er ein Ueberzeugtsein von jenen ist, da es im Wesen der ἐλπιζόμενα liegt, dass dieselben sich nicht durch sichtbare Thatsachen der Gegenwart verbürgen lassen, sondern nur durch unsichtbare *). — 11 2. ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ

*) Das ἔστιν heisst also nicht: es giebt einen Glauben (Bhm.); aber das δέ bildet auch nicht den Gegensatz gegen die Meinung, als habe die πίστις keine Beziehung zu dem 35f. Geforderten (v. Sod.). Auch hier, wie 3 14, darf man nicht mit Patr., Beng., Bisp. bei ὑπόστασις von dem Begriff der Substanz, Wesenheit ausgehen, da eben

πρεσβύτεροι) begründet das 1 über das Wesen des Glaubens Gesagte, sofern dasselbe für den Verf. eben nicht eine logische Begriffsbestimmung, sondern eine Aussage darüber ist, was zu dem nach 10 38f. von Gott geforderten Glauben gehört. Denn das lobende Zeugniss (μαρτυρεῖσθαι, wie Lk 4 22. Act 10 22), das den Alten auf Grund solchen Glaubens (von Gott) ertheilt worden ist, beweist ja, dass ihr so beschaffener Glaube der von Gott geforderte war. Nicht die Väter werden genannt, wie 1 1, sondern die altehrwürdigen Männer der Vergangenheit (πρεσβύτ. so nur hier), weil es ja eben darauf ankommt, was der Verf. in der Gegenwart fordert, als das darzustellen, was von jeher das Wohlgefallen Gottes erlangt hat. Dass aber jene Vergangenheit nur die alttestamentliche sein kann, erhellt daraus, dass nur im AT ein Zeugniss Gottes, sei es in ausdrücklichen Worten oder in der dort der Erwähnung werth geachteten Erzählung ihres Verhaltens, sei es in dem, was ihnen auf Grund ihres Glaubens widerfahren ist, gesucht und gefunden werden kann *).

---

nicht dasteht, dass der Glaube noch nicht vorhandene Dinge mit Realität bekleide, oder es im Sinne von: fundamentum (Schulz, Steng., Wörn. nach Aelteren) oder gar: Voraugenstellung (Paulus) nehmen, aber freilich auch nicht von einer zuversichtlichen „Voraussetzung", wie es v. Sod. nimmt, um es wesentlich mit ἔλεγχ. zu identifiziren, in welchem nur das in ὑποστ. liegende Moment des Ueberführtseins auf Grund innerer Erfahrung noch besonders betont werde. Vergeblich behauptet er, dass die Apposition dies Begriffsverhältniss fordere, da es durchaus kein καί erfordert, wenn, was der Glaube den ἐλπιζ. gegenüber ist, dadurch erläutert wird, was er den πράγμ. οὐ βλεπ. gegenüber ist. Ganz unmöglich ist die Fassung von ἔλεγχος im aktiven Sinne der Vergewisserung (Del., Riehm, Moll, Hfm., Keil), oder gar Zurechtweisung von unsichtbaren Dingen aus (Wörn.), Selbsterweisung derselben (Hltzh.), da es dann nicht mehr dem parallelen ὑπόστασις entspricht. Nicht was der Glaube wirkt oder wie er entsteht, sondern was er ist, soll gesagt werden. Ganz unpassend sind die Bedeutungen: Beweis (Vulg., Ambros., Wolf, Heinr., vgl. Erasm.: indicium), demonstratio (Calv., Beng. u. A.). Ganz ungeschickt verbanden Chrys., Bhm. u. A. (vgl. noch Wörn., v. Sod.) πραγμτ. mit ἐλπιζ., was nur möglich wäre, wenn die ἐλπιζ. und οὐ βλεπ. im Wesentlichen identisch wären (v. Sod., aber auch Lün., Küb.), was gegen den Wortlaut ist und beide Glieder im Wesentlichen tautologisch macht. Dass πράγματα Thatsachen bezeichnet, leugnet Küb. ohne jeden Grund.

*) Das ἐν ταύτῃ ist natürlich nicht so viel als διὰ ταύτης (Luth., Calv., Grot., Beng., Bhm., Küb. u. d. Meisten), oder gar als διὰ ταύτην (Wolf u. A.), heisst aber auch nicht: im Besitz desselben (Bl., Lün., Krtz., Keil, vgl. Win. § 48, a, 3. c), oder: in Betreff desselben (de W., Thol., Del., Moll), sondern wie I Tim 5 10: auf Grund desselben (vgl. Hfm., Hltzh.). Natürlich wird nicht der so beschaffene Glaube einem anders gearteten entgegengestellt; aber vergeblich leugnet Hfm., dass damit die Definition des Glaubens in 1, wenn man von einer solchen

11 3 fährt in der 1f. begonnenen Erörterung über das Wesen des Glaubens fort, indem er zeigt, dass der Glaube auch in seiner primitivsten und allgemeinsten Aeusserung (als Glaube an eine Weltschöpfung) ein Ueberzeugtsein von einer sinnlich schlechterdings nicht wahrnehmbaren Thatsache sei (vgl. Wörn., Hltzh.) *). Denn mittelst Glaubens (πίστει) erkennen wir, dass hergestellt sei die Welt durch göttliches

---

reden will, als richtig erwiesen werde, was mit seiner falschen Fassung von 1 zusammenhängt und ihn nöthigt, 1f. dem klaren Augenschein zuwider (vgl. das μαρτύρ. 4 und μεμαρτύρ. 5) vom Folgenden loszureissen und mit 10 38f. zu verbinden, wie es v. Sod. wenigstens mit 1 thut. Richtig ist nur, dass schon hier erhellt, wie die von 4 an folgenden biblischen Beispiele nicht als Glaubensmuster, sondern als Beweise für das 1 geschilderte Wesen des Glaubens in Betracht kommen. Auch v. Sod. bestreitet, dass das lobende Zeugniss Gottes beweise, wie ihr sobeschaffener (d. h. seinem Wesen nach 1 charakterisirter) Glaube der von Gott geforderte war und verlangt dafür τοιαύτη γὰρ ἐμαρτυρήθη ἐν τοῖς πρεσβυτέροις, indem er behauptet, es werde im Folgenden nur gezeigt dass es Glaube war, welcher den Alten zu dem ihnen bezeugten Erfolge ihres Lebens verhalf, während doch 4. 5f. 7 klar genug die Gottwohlgefälligkeit eines Glaubens, wie er 1 charakterisirt ist, betont wird. Mit völliger Umkehrung des Gedankens bringt Wörn. den Sinn heraus, die Macht des Glaubens habe sich erwiesen an den Alten im Verhältniss zur geschichtlichen Offenbarung Gottes.

*) Gewiss erscheint 3 in diesem Zusammenhange als „nicht sehr passend" (Lün.), wenn man annimmt, dass 2 die Einleitung zu einer Aufzählung von Glaubensmustern sein solle (s. d. vor. Anm.); denn dass hier von dem Glauben Adams oder der ersten Menschen, wenn auch mit Einschluss aller gläubigen Nachkommen, die Rede sei (Krtz., Stier nach Mich.; vgl. auch Bl.), ist doch lediglich Eintragung. Aber auch von der Schrift ist hier mit keiner Silbe die Rede, weder so, dass sie keinem Verhalten Anerkennung zu Theil werden lasse, das nicht auf dem Gebiet des Glaubens liege (Del., Klg.), noch so, dass sie gleich für das Verständniss ihres Schöpfungsberichts Glauben voraussetze (Keil nach Hfm., der ganz willkürlich das νοοῦμεν von dem Verstehen oder Begreifen einer von der Schrift bezeugten (?) Thatsache fasst). Freilich will der Vers auch nicht die Nothwendigkeit und Wahrheit des Glaubens beweisen (de W.). Auch v. Sod. betrachtet wieder 3 als „erstes Beispiel" dafür, dass man zu einem Verständniss und damit zur richtigen Beurtheilung und Stellung den αἰῶνες gegenüber nur durch den Glauben gelangen kann, wenn wir (d. h. die Leser von Gen 1 mit dessen Schreiber, was doch rein eingetragen!) uns mit der Schrift (?) an den Beginn der Welt versetzen. Es soll damit also das νοεῖν als der erste Erfolg, wozu der Glaube verhilft, dargestellt werden, während v. Sod. nachher selbst ganz richtig sagt, dass die Absicht Gottes sei, alles auf Glauben zu gründen, der ein ἔλεγχος οὐ βλεπομένων sei. Dann aber handelt es sich eben um diese Qualität des Glaubens, wie sie an unserer d. h. der bei ihm und seinen judenchristlichen Lesern selbstverständlichen Anschauung von der Weltentstehung entwickelt wird.

Wort. Das νοοῦμεν bezeichnet die innere (im νοῦς sich vollziehende) Wahrnehmung (vgl. Röm 1 20). Das καταρτίσθαι, das auch Ps 74 16. 89 38 von Gottes schöpferischem Thun steht, ist nur gewählt, weil der Begriff der Herstellung in den zweckentsprechenden Zustand der Bezeichnung der Welt durch τοὺς αἰῶνας entspricht. Denn auch hier ist, wie 1 2, die Welt in ihrer zeitlichen Entwickelung gedacht, so dass jede der Epochen, welche das Werden derselben durchlaufen muss mit allem, was zu ihr gehört und als Voraussetzung der folgenden nothwendig ist, fertiggestellt wurde ῥήματι θεοῦ. Offenbar schwebt dem Verf. die Erzählung des AT's vor, wornach jede neue Schöpfungsstufe durch ein neues Gotteswort in's Dasein gerufen wurde (Gen 1), ohne dass er irgendwie auf dieselbe verweist, weil er bei sich und seinen Lesern die durch die Schrift begründete Anschauung von der Weltentstehung als selbstverständlich voraussetzt. Schon diese Charakterisirung des Schöpfungsherganges erweist, dass man desselben nur mittelst Ueberzeugtseins von schlechthin Unsichtbarem inne werden kann; aber der Verf. fügt ausdrücklich hinzu, dass es mit dieser Art und Weise der Herstellung der Welt darauf abgesehen gewesen sei, jede sinnlich wahrnehmbare Entstehungsweise auszuschliessen, also sie nur dem Glauben in jener seiner Qualität wahrnehmbar zu machen. Denn dass εἰς τὸ c. Inf. irgendwo die Folge bezeichne („so dass"), wie die Mehrzahl der Ausleger bis auf Krtz., Wörn. annimmt, ist von Lün., Hfm., Del., Riehm, Moll, Keil mit vollem Recht bestritten worden. Es sollte eben nicht aus Dingen, die ihrer Natur nach in die Erscheinung treten (μὴ ἐκ φαινομένων) und also wahrnehmbar sind (vgl. Mt 2 7. 24 30. Phl 2 15), diese Welt der Sichtbarkeit entstanden sein (τὸ βλεπόμενον γεγονέναι), wie doch sonst Gleiches aus Gleichem zu entstehen pflegt. Wenn aber Gott die Welt durch seine Willensäusserung in's Dasein rief, so ist damit jede Entwickelung aus einem sinnlich wahrnehmbaren Stoffe und nicht bloss die Nachweisbarkeit eines solchen (Khl.) ausgeschlossen *).

---

*) Das ist der Anhaltspunkt für die Ansicht, dass hier eine Schöpfung aus Nichts gelehrt sei, die man noch direkter dadurch zu gewinnen suchte, dass man eine Trajection annahm und übersetzte, als ob ἐκ μὴ φαινομένων stände (Patr. u. die meisten älteren Ausl., vgl. noch Steng., Ebr.), wobei man wohl gar an das form- und qualitätslose Chaos dachte nach seiner Bezeichnung in Gen 1 2 (vgl. Schlichting, Mich., Baumg.). Allein abgesehen von der sprachlichen Willkür verbietet dies der Zusammenhang, da ein Hervorgehen der Welt aus dem Chaos an sich mit der Herstellung derselben durch das Wort nichts zu thun hat, und das Wort als ein μὴ φαινόμ. zu bezeichnen

11 4. Wenn nun zunächst von Abel gesagt wird, dass er mittelst Glaubens (*πίστει*) ein grösseres d. h. werthvolleres Opfer (*πλείονα θυσίαν*, vgl. 3 3) im Vergleich mit Kain (*παρά*, wie 1 4) Gott darbrachte (*προσήνεγκεν τῷ θεῷ*, vgl. 9 14), so ist ganz wie 3 der Glaube als das Mittel gedacht, vermöge dessen es ihm möglich war, ein Opfer darzubringen, wie es Kain nicht darzubringen vermochte. Auf den Unterschied des Opfermaterials reflektirt der Verf. bei dem *πλείονα* sicher so wenig, wie darauf, dass das Opfer Abels reichlicher war (Erasm. u. Aeltere), weil es aus den Erstlingen bestand (Keil, Küb., v. Sod. nach Chrys., Bl. u. A., die sich auf die Gen 4 7 in den LXX getadelte Auswahl der Opferstücke bei Kain berufen); denn es lässt sich nicht erklären, wiefern ihn Glaube zu der von Kain abweichenden Auswahl des Opfermaterials befähigt haben sollte *). Da demnach nicht gesagt ist, was sein Opfer in Gottes Augen werthvoller machte, so kann eben nur der Glaube selbst, der ihn befähigte, ein solches darzubringen, es gewesen sein, was seinem Opfer diesen höheren Werth in Gottes Augen gab. Dann aber kann sein Glaube nur als eine feste Zuversicht auf eine göttliche Gnadenerweisung (vgl. 1: *ἐλπιζομ. ὑπόστασις*) gedacht sein, die er

---

ganz unnatürlich wäre. Ebenso wenig aber können mit den *μὴ φαινόμ.* die unsichtbaren Schöpferkräfte Gottes (Ebr.), oder mit dem durch *μὴ ἐκ φαινομ.* intendirten Gegensatz die platonischen Ideen gemeint sein (Del., Krtz., Klg.), weil dies dem Kontext ganz fern liegt. Moll denkt an die Einrichtung der durch den Sohn nach 1 2 entstandenen Aeonen, welche die unsichtbaren und geistigen Potenzen der erscheinenden Welt sein sollen. Die Annahme aber, dass der hier ausgesprochene Zweck der Weltschöpfung durch das Wort das nur durch Glauben Verständliche sei (Hfm., Keil), raubt dem Satz vollends seinen kontextmässigen Sinn. Die Reflexion auf das hypostatische Wort (Bl., Ew.) oder die Vermittelung durch den Sohn (1 2) liegt hier völlig fern, wie v. Sod. richtig bemerkt. Die Rcpt. hat nach KL *τα βλεπομενα* statt des sicher ursprünglichen Singular.

*) Wenn v. Sod. meint, dass der Glaube ihm zu diesem dem später im Gesetz bezeugten Willen Gottes entsprechenden Opfer verhalf, weil er nur im Glauben diesen Willen damals schon vernommen und an ihm festgehalten haben konnte, so zeugt dieser überaus künstliche Versuch einer solchen Erklärung am besten für ihre Unmöglichkeit; denn dass der Glaube die Befähigung sei, den Willen Gottes im Voraus zu vernehmen und festzuhalten, ist doch 1 sicher nicht gesagt; und Herzenshingabe (Küb.) ist er an sich auch nicht. Fasst man den Glauben als Ueberzeugtsein von dem Dasein des unsichtbaren Gottes (Krtz.), so muss Kain doch diesen Glauben auch gehabt haben, wenn er überhaupt opferte. Uebrigens ist es durchaus nicht indicirt, das *παρὰ Καῒν* ohne weiteres in *παρὰ τὴν τοῦ K.* umzusetzen, wie seit Grot. immer noch Viele thun (vgl. Khl.). Das *πίστει* ist natürlich nicht mit *πλείονα* zu verbinden (Bisp.).

durch sein Opfer zu erlangen hoffte. Wie sich der Verf. auch die Opferdarbringung Kains motivirt dachte, sicher fehlte ihm diese Zuversicht; und daher konnte er sein Opfer nicht in einem Sinne darbringen, der es vor Gott werthvoll machte, weil Gott nur ein Opfer will, durch das man seine Gnade sucht und zu erlangen hofft. Daher kann auch das *δι᾽ ἧς* nur auf *πίστει* gehen, wie schon daraus erhellt, dass das *ἐμαρτυρήθη* sichtlich auf *ἐν ταύτῃ ἐμαρτυρήθησαν* 2 zurückblickt, um zu zeigen, wie hoch solcher Glaube um deswillen, was er bewirkte, von Gott gewerthet ward. Wenn Abel sein Glauben von Gott das Zeugniss eintrug, gerecht zu sein (*εἶναι δίκαιος*, vgl. 1038), so ist das natürlich nicht im paulinischen Sinne einer Gerechtsprechung aus Gnaden um des Glaubens willen zu verstehen, sondern im alttestamentlichen Sinne der der Norm des göttlichen Willens entsprechenden, ihm wohlgefälligen Beschaffenheit. Denn wie dies Zeugniss abgelegt ward, sagt der Gen. absol., der mit seinem *μαρτυροῦντος—τοῦ θεοῦ* ausdrücklich das *ἐμαρτυρήθη* aufnimmt und mit *ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ* auf Gen 44 hinweist, wornach Gott auf das Opfer Abels gnädig herabsah (*ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ*). Dadurch hat Gott thatsächlich den Abel für ihm wohlgefällig erklärt. — *καὶ δι᾽ αὐτῆς*) schliesst sich an den Hauptsatz an, so dass das *δι᾽ αὐτῆς* das *πίστει* aufnimmt, nur im Nachklang des *δι᾽ ἧς* den Dat. instr. in die gleichbedeutende Präposition (vgl. Win. § 318) umsetzend. Natürlich gehört dieses zu *ἔτι λαλεῖ*, welches ja darauf hinweist, dass es Gen 410 heisst: *φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με*. So redet also Abel nach seinem Tode noch heute (in der Schrift AT), und da dies Reden ein Ruf um Rache ist, so kann es nur vermittelt sein durch die feste Zuversicht, dass Gott ihm Recht schaffen werde gegen seinen Mörder *).

---

*) Es ist also garnicht so unrichtig, wenn Aeltere erklärten, dass er noch jetzt zu uns redet (Theod., Beng. u. A.), nur dass sie nicht darauf reflektirten, dass dies eben geschieht, sofern sein Reden in der zu uns redenden Schrift verzeichnet steht (Bhm., Del., Keil). Auch liegt der Gedanke, dass er die Nachwelt zur Nachahmung seines Glaubens auffordert (Chrys., Kuin., Paulus u. A.), ganz fern. Völlig unmöglich ist aber die Fassung des *λαλεῖ* als Praes. hist. und die logische Fassung des *ἔτι* nach Röm 37, oder seine Beziehung zu *ἀποθανών* (Ebr., Lün., Möller, Moll, Krtz. u. A.). Die Bedeutung dieser Aussage wird aber darum von den meisten Auslegern verkannt, weil sie ganz willkürlich als die Hauptsache hinzudenken, dass Gott den Abel auch nach dem Tode noch hörte (Bl., de W., Lün., Krtz., Riehm, Moll), dass also sein Verhältniss zu Gott über den Tod hinausdauerte (Del., Hfm., Keil, vgl. v. Sod., der sogar hierin den Schwer-

11 5f. Offenbar aus rhetorischem Grunde beginnt auch die Aussage über Henoch, wie 3. 4, mit *πίστει*, obwohl hier, wo nicht ein aktivisches sondern ein passivisches Verbum folgt, der Dat. nicht als casus instrum. gemeint ist, nicht von der bewirkenden, sondern von der veranlassenden Ursache steht (Win. § 31, 6, c, vgl. Röm 11 20. Gal 6 12). Glaube war der Anlass, dass er entrückt ward (*μετετέθη*), um den Tod nicht zu sehen (*τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον*, vgl. Lk 2 26). Es sollte ihm die Todeserfahrung durch die Entrückung erspart werden. Dieser Ausdruck selbst aber (vgl. Sir 44 16) wird sofort durch Gen 5 24 (LXX nach Cod. Alex.) belegt und erklärt: „und er ward nicht gefunden, dieweil ihn Gott entrückte". Dass dies nun auf Anlass Glaubens geschehen ist, begründet der Verf. damit, dass noch vor der Stelle, wo von seiner Entrückung geredet (*πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως*, in diesem Sinne nur hier, anders 7 12), er bezeugt ist (*μεμαρτύρηται*, im Rückblick auf 2), Gott wohlgefallen zu haben (*εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ*), wie es in der That Gen 5 22. 24 geschieht, und dass ohne Glauben es keine Gottwohlgefälligkeit geben kann *). —

---

punkt des ganzen „Beispiels" sieht, auch wohl Khl.). Die Lesart *λαλεῖται* (Rcpt. nach DEKL) ist ganz unmöglich, weil dies weder in medialem Sinne genommen werden kann (Beza, Wolf, Carpz., Baumg.), noch so viel heissen als: praedicatur, laudatur (Wetst., Heinr., Steng.). Ebenso sinnlos und kontextwidrig ist die Lesart *τω θεω* (Lchm., Treg. nach ℵAD, während WH. geneigt ist, mit Clem. *αυτω του θεου* zu lesen), was nur heissen könnte, dass Abel bei seinen Opfergaben Gott Zeugniss gab. Sie ist offenbar mechanische Konformation nach dem ersten *τω θεω*. Das *δι' ἧς* (Cram., Keil) kann sowenig wie das *δι' αὐτῆς* (Oec., der dasselbe mit *ἀποθανών* verbindet, vgl. Bng.) auf *θυσίας* gehen. Ganz willkürlich löst Hfm. die relativische Anknüpfung in eine demonstrativische auf, um diesen Satz zum Hauptmoment der Aussage zu machen. Natürlich ward er nicht von Christo (Prim., Bhm. u. A. nach Mt 23 35) bezeugt, auch folgt aus dieser Stelle durchaus nicht, dass der Verf. sich auf eine Tradition stützt, durch die er das *πίστει προσήνεγκεν* erklären will (v. Sod.), da er ja in dem Gen. abs. die Quelle dieser Vorstellung klar genug angiebt.

*) Es ist ganz willkürlich, den Gen. des Inf., der stets die Absicht ausdrückt, in das consecutive: so dass (de W., Bisp. u. A.) umzusetzen. Das *πρό* zeitlich zu nehmen und mit *εὐαρεστηκ.* zu verbinden (Beng., Keil, Hltzh., Khl., Küb.) ist nicht möglich, weil es ja selbstverständlich ist, dass ein die Entrückung veranlassendes Verhalten ihr vorherging, während das örtlich gefasste *πρὸ τῆς μεταθ.* zugleich andeutet, dass das eben über die Entrückung Gesagte ebenso in der Schrift bezeugt ist, wie die Ursache davon. Und eben weil es sich um das von der Schrift bezeugte und dauernd bezeugt werdende Verhalten Henochs handelt, steht der Inf. Perf. neben dem Perf. *μεμαρτύρηται*. Die Rcpt. schreibt unrichtig *ευρισκετο* (KLP); dagegen wird das irreguläre *ευαρεστηκεναι* (Rcpt. nach AKL) mit Lchm., WH. vorzu-

11 6 bringt nun mit dem in der Argumentation fortschreitenden δέ die Voraussetzung der 5 gegebenen Begründung, wonach ohne Glauben (χωρὶς, wie 4 15 und häufig, πίστεως) es unmöglich ist (ἀδύνατον, wie 6 4. 18) wohlzugefallen (εὐαρεστῆσαι), wozu sich aus 5 τῷ θεῷ ergänzt. Dieser Allgemeinsatz, nach welchem in dem Gen 5 wiederholt von Henoch ausgesagten εὐαρεστῆσαι (vgl. 22. 24: εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ; daher der Inf. Aor.) nothwendig das Glauben mit eingeschlossen ist, war nothwendig, weil ja vom Glauben des Henoch in der Schrift nichts gesagt wird. Begründet wird derselbe aber (γάρ) weiter dadurch, dass zu jedem Thun, welches Vollziehung des religiösen Verhältnisses sein soll, ein Glaubensakt (πιστεῦσαι, vgl. zu dem Inf. Aor. Win. § 44, 7, b) nothwendig ist (δεῖ). Daher bezeichnet τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ das Nahen zu Gott (7 25), mit welchem man das Wohlgefallen Gottes zu erlangen sucht. Indem der Verf. aber nun das Objekt des Glaubens anfügt, schafft er sich die Gelegenheit, zu zeigen, wie das mit dem Nahen zu Gott nothwendig verbundene Glauben eben das 1 nach seinen beiden Seiten geschilderte sei, wie sie vereinzelt in 3 und 4 zur Anschauung gekommen waren*). Denn natürlich muss man glauben, dass Gott vorhanden sei, existire (ὅτι ἔστιν), da man ja ohne dieses Ueberzeugtsein von einer schlechthin unsichtbaren Thatsache nicht zu ihm nahen könnte. Sodann aber muss man eine ὑπόστασις ἐλπιζομένων haben, indem man glaubt, dass Gott denen, die ihn suchen (καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν, vgl. Röm 3 11. Act 15 17) und eben deshalb ihm nahen, ein Vergelter (μισθαποδότης, nur hier, doch vgl. μισθαποδοσία

---

ziehen und das ευηρ. (ℵDEP) Besserung sein. Das αυτου nach μεταθ. (Rcpt. nach EKL) ist Glossem.

*) Nach der falschen Auffassung des hier Gesagten als blossen Glaubensbeispiels, das doch einer, von dessen Glauben die Schrift garnichts sagt, ohnehin nicht sein kann, bestreitet dies v. Sod., indem er darin eine Rückbeziehung auf die ganz entlegene Stelle 10 35 sucht. Natürlich bezeichnet das προσέρχ. τ. θεῷ nicht ein Hingelangen zu Gott, wie es bei der Entrückung des Henoch stattfand (Luth., Cal., Schulz, Ebr.) oder gar das הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים, woraus Hfm., Wörn. auf Kenntniss des Grundtextes schliessen. Substituirt man dafür aber den allgemeinen Begriff der Gottesverehrung (de W., Lün.), so zerschneidet man den Nerv der Argumentation. In das ἔστιν die ganze Fülle der göttlichen Eigenschaften einzutragen (Bl.), ist kontextwidrig. Bei dem μισθαποδ. ist weder an die Vergeltung des Glaubens (de W.) noch irgend eines einzelnen Thuns zu denken. Fälschlich ergänzen Wttst., Schulz und Aeltere nach αδυνατον ein αυτον. Den Art. vor θεω hat Tisch. nach dem ganz unzureichenden Zeugniss von ℵ gestrichen, Treg., WH. eingeklammert.

10 35) wird (*γίνεται*), weil er ohne die feste Zuversicht auf diese Vergeltung der im Gottsuchen bewährten Frömmigkeit ihn nicht suchen würde.

11 7. *πίστει*) steht hier wieder im Sinne von 3. 4, da es selbstverständlich zu dem gehört, was Noah kraft solchen Glaubens that. Dass er zuvor eine Gottesoffenbarung empfing (vgl. 8 5), musste nur durch die nachdrückliche Voranstellung betont werden, weil erst daraus erhellt, inwiefern das Thun Noahs eine Glaubensthat war. Hfm. hat völlig ausreichend gegen fast alle Ausleger (vgl. noch Hltzh., Küb.) erwiesen, dass *περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων* zu *εὐλαβηθείς* gehören muss (vgl. schon Grot. und jetzt auch Khl., v. Sod.). Denn weder erklärt sich der Artikel anders, als durch die Rückweisung auf den bekannten Inhalt der dem Noah nach Gen 6 13ff. gewordenen Offenbarung, noch die subjektive Negation *μηδέπω* (nur hier), wenn es sich (nach der Verbindung mit *χρηματισθείς*) um die objektive Angabe dieses Inhalts handelte, während sie in der Verbindung mit dem Partizipium, welches die subjektive Stimmung bezeichnet, aus der heraus Noah handelte, höchst treffend ausdrückt, dass er in Furcht gerieth in Betreff der in der Offenbarung ihm kundgethanen Wasserfluth und des Untergangs, den sie allen bereiten werde (Gen 6 17), während diese Dinge von seinem Standpunkt aus doch noch garnicht sichtbar waren und er sich also, gerade wie seine Zeitgenossen, darüber leichtsinnig hätte hinwegsetzen können. Auch konnte das *εὐλαβηθείς* eines näheren Zusatzes nicht entbehren, da es, ganz entsprechend dem *εὐλάβεια* 5 7, die Furcht vor den in dem Gottesspruch vorherverkündigten Ereignissen bezeichnet (vgl. Act 23 10 Rcpt.). Erst aus dieser Motivirung dessen, was Noah that, erhellt nun, dass sein Thun durch Glauben vermittelt war. Es verbanden sich in demselben gleichsam die beiden Seiten des 1 seinem Wesen nach charakterisirten Glaubens. Denn fürchten konnte er die noch nicht sichtbaren Ereignisse nur, wenn er trotzdem von ihrem Kommen fest überzeugt war; und da sich diese Ueberzeugung auf ein göttliches Weissagungswort gründete, so war sie zugleich eine Zuversicht auf die Erfüllung desselben, nur dass sein Inhalt materiell der Gegensatz eines *ἐλπιζόμενον* war *).

---

*) Schulz, Steng. ziehen *πίστει* fälschlich zu *χρηματισθείς*, das keineswegs nothwendig einer Ergänzung bedarf (gegen Keil). Wohl aber bedarf einer solchen das *εὐλαβ.*, das, da kein Objekt dabei steht, weder die Gottesfurcht (Luth., Schulz, Keil nach Aelteren), noch die heilige Scheu vor dem Gottesspruch (Bhm., Thol., de W.) bezeichnen kann. Freilich bezeichnet es auch nicht fromme (Beng., Bl., Lün., Moll) oder sorgliche (Del., Krtz., v. Sod.) Vorsicht.

Durch solchen Glauben war aber Noahs Thun vermittelt; denn eben weil er die Alles verschlingende Wasserfluth mit voller Sicherheit kommen sah, richtete (*κατεσκεύασεν*, vgl. 3 3) er einen Kasten (*κιβωτόν*, vgl. Gen 6 14) her behufs Errettung seines Hauses. Das *εἰς σωτηρίαν*, obwohl nur hier von der Errettung aus leiblichem Verderben gebraucht, zeigt auf's Neue deutlich, dass *σωτηρία* überall diesen negativen Sinn hat (vgl. zu 1 14), und der Gen. *τοῦ οἴκου αὐτοῦ* bezeichnet die Familie Noahs (vgl. 3 2ff. 5f. 10 21). — Dass sich *δι' ἧς*, wie 4, auf das betonte *πίστει* bezieht, bedarf keines Nachweises. Wenn man aber die Verurtheilung der Welt (*κατέκρινεν τὸν κόσμον*) mittelst desselben gemeinhin unter Vergleichung von Mt 12 41f. Röm 2 27 so denkt, dass er durch sein Glauben den Unglauben der Anderen als strafbar verurtheilte (vgl. noch Khl., Küb., v. Sod.), so übersieht man, dass *κόσμος* im Hebräerbrief nirgends die Menschenwelt im paul.-joh. Sinne bezeichnet (10 5), dass von einer Verkündigung jenes Gotteswortes an seine Zeitgenossen hier wenigstens nichts gesagt ist und dass doch eine Glaubensthat, wie sie von Noah erwähnt, von den Zeitgenossen weder verlangt wurde noch gethan werden konnte. Wenn er aber in der Zuversicht, dass die angedrohte Wasserfluth komme, zur Errettung für sein Haus die Arche baute, so sprach er mittelst desselben Glaubens der ganzen übrigen Welt (im Sinne von II Pt 2 5), und keineswegs bloss den übrigen Menschen, das Urtheil, dass sie rettungslos zu Grunde gehen müsse. Ebenso haben schon Del., Bisp. (vgl. Hfm.) gegen die meisten Ausleger richtig bemerkt, dass der Schlusssatz nicht mehr von *δι' ἧς* abhängt, sondern, wie der Schlusssatz von 4, einen zweiten selbstständigen Hauptsatz bildet. Denn offenbar bildet die betont voranstehende Näherbestimmung der Gerechtigkeit in *καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης* eine absichtsvolle Parallele zu dem betonten *πίστει* im ersten Hauptsatz. Dass nun damit nicht die Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinne gemeint sei, wird heutzutage wohl fast allgemein zugestanden; denn es kann nicht eine Gerechtigkeit bezeichnen, die auf Anlass Glaubens (*ἐκ πίστεως*) ertheilt wird, sondern eine solchem Glauben gemässe, normale, gottwohlgefällige Lebensbeschaffenheit. Es ist hier eben nicht, wie 4, das Glauben an sich schon, welches das Gerechtsein konstituirt, sondern es ist auf die gesammte Lebensführung reflektirt, welche diesem Glauben entsprach (vgl. v. Sod.: wie sie entsteht, wenn man sich vom Glauben bestimmen lässt). — *ἐγένετο κληρονόμος*) bezeichnet, ähnlich wie das *κληρονομεῖν* 1 14. 6 12, dass er in den Besitz solcher Gerechtigkeit gelangte, die ihm von Gott aus-

drücklich zugesprochen ward. Dies geschieht nämlich Gen 6 9, wo er ein ἄνθρωπος δίκαιος genannt wird *).

11 8—22. Der Glaube der Erzväter. — Ganz wie 7 wird das voranstehende auf das Hauptverbum bezügliche πίστει sofort erläutert durch das dem Subjekt voraufgeschickte καλούμενος (vgl. Mk 1 20), das auf den Ruf geht, welcher an Abraham erging nach Gen 12 1. Das imperfektische Part. Praes. bezeichnet stärker, als κληθείς, dass er sofort, als er den Ruf vernahm, Folge leistete (ὑπήκουσεν, vgl. 5 9). Daran schliesst der Inf. epexeg. ἐξελθεῖν (vgl. 3 16), dass er Gehorsam leistete, indem er auszog an einen Ort (εἰς τόπον, vgl. Act 12 17), welchen er empfangen sollte (ὃν ἤμελλεν, vgl. 1 14. 8 5) zum ihm bestimmten Besitzthum (λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, vgl. Act 7 5), womit hiernach nur das Land Kanaan gemeint sein kann. Dies ist zwar Gen 12 1 noch nicht direkt ausgesprochen, aber als mit der göttlichen Aufforderung nach der ganzen folgenden Geschichte gegeben gedacht. Inwiefern nun zu solchem Gehorsam ein festes Vertrauen auf den ihm von Gott in Aussicht gestellten Besitz gehörte, sagt das καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται. Denn wenn er ausging, ohne doch zu wissen (ἐπίστασθαι häufig in den Act, vgl. 10 28), wohin er wandere, so war es nicht die Aussicht auf ein ihn lockendes Besitzthum, die ihn zum Gehorsam bewog, sondern die feste Zuversicht darauf, dass Gott ihm ein solches zeigen werde, wie es seinen Wünschen entsprach **). — 11 9. Das neue πίστει soll offen-

---

*) Das δι' ἧς kann weder auf σωτηρίαν (Hunnius, Balduin), noch auf κιβωτός (Patr., Calv., Grot., Carpz., Cram. u. noch Bisp.) gehen. An die paulinische Glaubensgerechtigkeit denken noch Bl., Del., Hltzh. (vielleicht auch Küb.) nach den älteren Auslegern, und Lün. lässt wenigstens darauf angespielt sein. Es ist freilich auch nicht eigentlich eine auf dem Wege des Glaubens oder durch ihn erworbene Gerechtigkeit (Lün., Krtz., Keil u. A., vgl. Khl.: eine Gerechtigkeit, die am Glauben gemessen wird) gemeint. Das κληρ. bezeichnet nicht, wie 6 17, die Gerechtigkeit als ein Erbe, das Noah von seinen frommen Vorvätern überkam (Beng.). Nach v. Sod. ist das Erbe selbst das ζῆν und die δικ. das, was er beerbt hat!

**) Das ὁ καλούμενος (Lchm. nach AD, vgl. Trg. i. Kl.) könnte nicht heissen: der dazu berufen ward (Lün.), sondern nur: der Abraham genannt wird (Theod, Bisp., Ew.), und wäre daher ein völlig bedeutungsloser Zusatz, da nicht einmal die gew. darin gefundene Beziehung auf die Namensänderung Abrams, die ohnehin mit dem Kontext garnichts zu thun hat und zeitlich später fällt, ohne ein Part. praet. recht verständlich ist. Zu dem Adv. der Ruhe bei dem Verb. der Bewegung (ποῦ st. ποῖ) vgl. Joh 3 8 und dazu Win. § 54, 7, zu dem Indic. in indirekten Fragen vgl. Win. § 41, 4. Der Art. vor τοπον (Rcpt. nach EKL) ist zu streichen. Lchm. schreibt nach DK εμελλεν statt ημελλεν.

bar gedacht werden als das, was für ihn den Widerspruch löste dazwischen, dass er als ein Fremdling ohne Bürger- und Besitzrecht wohnte (*παρῴκησεν*, vgl. Gen 17 8 und öfter von den Patriarchen) in einem Lande, „welches doch das Land der ihm gewordenen Verheissung war" (*εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας*) und kraft derselben ihm zum Besitzthum bestimmt war (8), als wäre es ein fremdes, Anderen gehöriges (*ὡς ἀλλοτρίαν*, vgl. 9 25). Dieser Widerspruch aber wurde noch verschärft dadurch, dass er nicht einmal einen festen Wohnsitz in diesem Lande hatte, sondern in Zelten wohnte (*ἐν σκηναῖς κατοικήσας*, vgl. Gen 12 8. 13 3), also als Nomade umherzog, und zwar nicht nur für seine Person, sondern mit Isaak und Jakob (*μετὰ Ἰσ. καὶ Ἰακ.*), die mit unter diesen provisorischen Zuständen leiden mussten und die doch Mitbesitzer waren (*τῶν συνκληρονόμων*, vgl. I Pt 3 7) derselben Verheissung, die ihm das Land zu eigen gegeben hatte (*τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς*, vgl. Lk 2 8) für sich und seinen Samen (Gen 13 15. 17 8)*). — 11 10 begründet (*γάρ*), inwiefern Abraham im festen Vertrauen auf die göttliche Verheissung diesen Widerspruch überwand. Allein statt nun hervorzuheben, dass er an der Zuversicht festhielt, sein Same werde dereinst dies Land zu eigen besitzen, bezeichnet der Verf. als das *ἐλπι-*

Da es hier ganz klar ist, dass das Wesen des Glaubens, zwar nicht als *ἔλεγχ. οὐ βλεπ.* (v. Sod.), da er ja nicht an die Existenz eines Landes glaubt, aber als *ὑπόστ. ἐλπιζ.*, dargelegt wird, was zu dem von ihm zu 2 aufgestellten Gesichtspunkt dieses Theils (s. z. d. St.) offenbar nicht stimmt, so sagt v. Sod., die eigentliche Darlegung von dem Lohn des Glaubens folge erst 9, obwohl das, genau wie 8, neu anhebende *πίστει* zweifellos zeigt, dass eine neue Erweisung von Glauben genannt werden soll.

*) Das *εἰς* nach *παροικεῖν* verbindet nur die Vorstellung der Einwanderung in das Land mit der des Wohnens daselbst, da es ja eben darauf ankam, hervorzuheben, dass dieses Wohnen durch eigene Selbstentscheidung im Gehorsam gegen Gott (8) zu Stande gekommen war. Dass diese gut griechische Prägnanz nicht ebenso wohl bei *παροικεῖν* stattfinden könne, wie bei *κατοικεῖν* (Mt 2 23. 4 13) behauptet Hfm. völlig grundlos und verbindet deshalb *εἰς γῆν* höchst unnatürlich mit *κατοικήσας*, dem schon in *ἐν σκηναῖς* eine präpositionelle Bestimmung voraufgeht, um dann *μετὰ Ἰσ. κ. Ἰακ.* ebenso unnatürlich nach Theoph., Beng., Bhm., v. Sod., Khl. mit *παρῴκησεν* zu verbinden, was schon durch die Fortsetzung der Rede im Sing. 10 als unrichtig dargethan wird. Das artikellose *εἰς γῆν*, dem nur die unfreien Abschreiber den Art. vorsetzten (Rcpt. nach DE), ist ebenso absichtsvoll, wie das artikellose *εἰς τόπον* 8. Das *συνκληρ. τῆς ἐπαγγ.* geht nicht auf die zukünftige Verheissungserfüllung, sondern wie 6 17 auf ihre gegenwärtige Theilnahme an der Verheissung, nur dass die Vorstellung der Erbschaft, die man gewöhnlich hier einträgt, so fern liegt, wie bei dem Begriff der *κληρονομία* 8.

ζόμενον, auf welches Abraham zuversichtlich vertraute, die himmlische Endvollendung des Gottesreiches, welche er bereits in die abrahamitische Verheissung eingeschlossen denkt (6 13. 17f.). Diese aber wurde, wie Apk 21 zeigt, vorgestellt unter dem Bilde des himmlischen Jerusalem, in welchem die Gemeinschaft der Vollendeten mit Gott, die vorbildlich in der irdischen Gottesstadt, sofern sie der Sitz des Tempels war, sich darstellte, ihre höchste Vollendung findet. Darum heisst es, dass er erwartete (ἐξεδέχετο, wie 10 13) die Stadt, welche die Grundfesten hat (vgl. Apk 21 14), deren seine provisorischen Wohnungen in Zelten (9) entbehrten (τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν)*). Damit man aber nicht an das irdische Jerusalem denke (wie Grot. u. A.), sondern an das Urbild jener himmlischen Vollendung, wie es vor Gottes Augen bereits fertig dasteht, um einst vom Himmel herabzusteigen d. h. auf Erden verwirklicht zu werden (Apk 21 2), fügt der Verf. hinzu: ἧς τεχνίτης (Act 19 24. 38) καὶ δημιουργὸς (nur hier; doch vgl. II Mak 4 1) ὁ θεός. Gott war der Künstler und Werkmeister, der die Stadt aufgebaut hatte.

11 11f. Da nicht eine Aussage über das, was Sara that, folgt, sondern über das, was ihr zu Theil ward, so steht πίστει wie 5: auf Anlass Glaubens. — καὶ αὐτή) kann immer nur, wenn das αὐτή nicht ganz bedeutungslos sein soll, hervorheben, dass sogar von ihr, der Sara, dies πίστει ausgesagt werden kann, und involvirt dann nothwendig den Gegensatz gegen ihren früheren Unglauben, den sie in dem Lachen Gen 18 12 gezeigt hatte. Denn nach der Wortstellung ist eben nicht gesagt, dass auch sie empfing, was von dem Manne ohnehin gilt, sondern dass selbst sie, die früher Ungläubige, auf Anlass Glaubens Kraft empfing (δύναμιν ἔλαβεν); wobei aber das εἰς καταβολὴν σπέρματος nicht ein Thun bezeichnet, zu dem sie Kraft empfing, sondern die Beziehung, in welcher sie einer Kraft bedurfte, wenn dasselbe für sie wirksam werden sollte. Denn καταβολὴ σπέρματος bedeutet

---

*) Den Art. vor θεμελίους erklärt man gewöhnlich ganz willkürlich als Bezeichnung der rechten, allein wahren Grundfesten (de W., Del., Krtz.), Hfm., Keil mit Berufung auf Kühner § 461, 2 als Ersatz des Possessivpronomens, das aber hier ebenfalls bedeutungslos wäre. Er ist einfach zurückweisend auf die Vorstellung der festen Fundamente, deren Fehlen die Zeltwohnungen als lediglich provisorische charakterisirte. So jetzt auch v. Sod. Küb. erklärt nach Hfm. den Einschluss der himmlischen Heilsvollendung in die dem Abraham gegebene Verheissung daraus, dass derselbe auf die Verwirklichung der vollen Gottesgemeinschaft im heiligen Lande für seine Nachkommenschaft hoffte, von der doch im AT ebensowenig die Rede ist.

nun einmal sprachgebräuchlich nur den männlichen Samenauswurf, wie nach den Vätern und den Uebersetzungen die meisten Aelteren (vgl. noch Bisp., Del., Krtz.) anerkennen, welcher für sie nur Bedeutung erhielt, wenn ihm ihrerseits die Fähigkeit zur Empfängniss entgegenkam. Dass sie die Kraft dazu aber noch besonders empfangen musste, betont das *καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας*: und zwar im Widerspruch mit (*παρά* wie Röm 1 26) der dafür geeigneten, weil für sie längst vergangenen, Periode (scil. der Empfängnissfähigkeit; *καιρός* wie 9 10) des Lebensalters (*ἡλικία*, wie Mt 6 27. Joh 9 21. 23)*). — *ἐπεί*) wie 5 2. 11 u. häufig, begründet, weshalb Glauben dazu erforderlich war, um diese Kraft zu empfangen, und sagt somit indirekt, worin solcher Glaube bestand. Denn wenn sie für treu (*πιστόν*) erachtete (*ἡγήσατο*, vgl. 10 29) den, der ihr Verheissung gegeben (*τὸν ἐπαγγειλάμενον*, vgl. 10 23), so bestand ihr Glaube eben in der Zuversicht auf die durch das Verheissungswort ihr eröffnete Mutterhoffnung. — 11 12. *διὸ καί*) vgl. Lk 1 35. Act 10 29, bezieht sich darauf, dass mit ihrem Glauben, eben weil er Glaube an das göttliche Verheissungswort war, ihr nicht nur die von Natur längst erstorbene Empfängnissfähigkeit wiederkehrte, sondern auch jenes Ver-

---

*) Das *καὶ αὐτή* daraus zu erklären, dass sie nur ein Weib (Patr., Beng., Bhm., vgl. noch Thol.) oder bisher unfruchtbar war (Schlicht., Schulz, vgl. den Zusatz *στεῖρα* in D), oder gar zu erklären: Sara selbst und keine Andere, wie Hagar (Krtz.), ist natürlich ganz kontextwidrig. Nach v. Sod. bezeichnet das *καὶ αὐτή*, dass (neben Isaak und Jakob) auch noch Sara herbeigezogen werde als die, an deren Vermittlung die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheissung gebunden war, obwohl doch das *των συνκληρ.* 9 zeigt, dass Isaak und Jak. unter einem ganz anderen Gesichtspunkt in Betracht kamen. Aber das *καί* darauf zu beziehen, dass auch sie, wie Abraham, Kraft empfing (Hfm., Keil nach Del.), macht das *αὐτή* ganz bedeutungslos und ist entschieden wider die Wortstellung. Diese Deutung erst fordert unbedingt die nun einmal in keiner Weise zu belegende Beziehung des *καταβ. σπέρμ.* auf die Begründung einer Nachkommenschaft (vgl. noch Bl., de W., Lün., Moll, Wörn., Küb.), welche man vergeblich deshalb fordert, weil es sonst *εἰς ὑποδοχήν* (*σύλληψιν*) *σπέρμ.* heissen müsste, da dann eben das *εἰς* in anderer Bedeutung genommen wäre. Aus demselben Grunde an den weiblichen Samenauswurf zu denken mit Joh. Capp. u. Aelteren, oder *αὐτῇ Σάρρᾳ* zu lesen (Mich., Storr, vgl. WH. a. R.), ist gekünstelt und unnöthig. Ebenso unnöthig will Hfm. das *καί* vor *παρὰ καιρ.*: sogar, noch dazu übersetzen (vgl. Keil, Hltzh.). Wenn Bl., de W., Del. u. A. bei *καιρ. ἡλικ.* bloss an die Alterszeit, nämlich das 90. Lebensjahr denken, wird das *καιρός* bedeutungslos. Nach v. Sod. wäre in erster Linie an das Alter des Abraham zu denken, was doch offenbar ebenso kontextwidrig ist, wie als Subj. zu *ἡγήσατο* mit ihm Abraham zu denken. Die Rcpt. fügt nach *ηλικιας* das offenbar glossematische *ετεκεν* hinzu nach EKLP.

heissungswort in vollem Umfange sich erfüllte. Denn nicht in dem ἀφ' ἑνὸς ἐγενήθησαν, das ja lediglich auf die καταβολὴ σπέρματος 11 zurückblickt und auf's Neue zeigt, dass dieselbe auf die Thätigkeit des Mannes im Zeugungsakt geht, liegt die Pointe des Satzes, auch nicht in dem καὶ ταῦτα (vgl. I Kor 6 8. Rcpt.) νενεκρωμένου (vgl. Röm 4 19), das ja nur die Erfüllung jenes Verheissungswortes, weil sie gegen die Natur der längst erstorbenen Zeugungskraft Abrahams nur durch ein besonderes Gotteswunder eintreten konnte, als eine den stärksten Glauben fordernde charakterisirt. Vielmehr darum handelt es sich, dass von Einem her, und zwar einem seiner Zeugungskraft nach Erstorbenen, entstanden (entsprossen), wie der Verf. mit offenbarer Anspielung an die Verheissung Gen 22 17 sagt: „wie die Sterne des Himmels an Menge (τῷ πλήθει, vgl. Lk 2 13) und wie der Sand am Ufer des Meeres", der zahllose (ἡ ἀναρίθμητος, vgl. Prv 7 26. Job 21 33), wie er hinzufügt*).

11 13ff. κατὰ πίστιν) „wie es Glaube mit sich bringt, dass man stirbt" (Hfm.). Dann aber versteht sich von selbst, dass die folgenden Partizipialsätze mit dem ἀπέθανον eng verbunden gedacht werden müssen, wie die meisten neueren Ausleger mit Schulz

---

*) Das διὸ καί kann sich unmöglich darauf beziehen, dass wie Abraham so auch Sara geglaubt hatte (Bl., Del., Hfm., Keil), wovon ja im Vorigen nicht die Rede war, freilich auch nicht darauf, dass Sara empfängnissfähig geworden war (Krtz.). Dass ἀφ' ἑνός nicht neutrisch zu fassen (Carpz.: sc. σπέρματος) oder auf Abraham und Sara, die ein Fleisch geworden (Theod., Zeger), zu beziehen ist, versteht sich von selbst. Wenn auch das γενέσθαι im Hellenistischen vom Geborenwerden steht, wofür übrigens Röm 1 3. Gal 4 4 nichts beweist, so ist es hier doch jedenfalls das Natürlichste, bei der ursprünglichen Bedeutung stehen zu bleiben. Es lag aber nahe genug, dasselbe, weil 11 Sara das Subjekt war, in εγεννηθησαν (Tisch., Treg., WH.txt. nach ℵEL, Rcpt.) zu verwandeln. Lün. erkünstelt durch die unmögliche Mitbeziehung auf die Sara einen Unterschied des καὶ ταῦτα von dem gewöhnlicheren καὶ τοῦτο (Röm 13 11), obwohl beide ganz gleichbedeutend sind (vgl. Kühner § 366, Anm.), v. Sod. will aus ἀφ' ἑνός beweisen, dass auch 11 eigentlich den Glauben des Abr. im Auge hat, während doch das ἐγενήθησαν immer zunächst von der Sara ausging, wenn es auch nur durch die männliche Zeugung bewirkt werden konnte. Dass aber hier das Leben als durch den Glauben den Tod besiegend dargestellt werde, wie bei Abel, Enoch und Noa (?), wird von ihm rein eingetragen. Die Stelle Gen 22 17 schwebt dem Verf. ganz genau vor, da er nur das erste ὡς in καθώς (Rcpt. nach Min. ωσει), die dort kontextgemässen Acc. in Nom. und τ. ἀστέρας in τὰ ἄστρα verwandelt, wenn er genau so las, wie unser LXX-Text. Als Subjekt zu ἐγενήθησαν ein ἔκγονοι oder dgl. (vgl. noch Bl.) zu ergänzen, schwächt nur die absichtliche Hinweisung auf die alttestamentliche Stelle.

erkennen (vgl. Lün., Khl., Küb., v. Sod.), weil erst ihr Sterben in der dort näher charakterisirten Situation überhaupt Gelegenheit zu der Frage gab, ob sie glaubensgemäss starben oder nicht. Denn diese alle (οὗτοι πάντες) d. h. die Erzväter mit Einschluss der Sara, vielleicht auch der nach 12 von ihnen Entsprossenen, starben ja, ohne doch die Verheissungen in Empfang genommen zu haben. So erklärt sich allein die subjektive Negation (μή) mit Bezug darauf, dass, eben weil die ihnen gewordenen Verheissungen vor ihrem Tode nicht, wie man erwarten sollte, erfüllt waren, sie im gläubigen Vertrauen auf die zukünftige Erfüllung derselben sterben konnten; denn das λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας geht ohne Frage auf den Empfang des Verheissenen (vgl. 9 15). Auch die mit ἀλλά gegensätzlich gegenübergestellten Partizipialsätze bezeichnen ja nicht etwa, worin das Wesen ihres beim Sterben gezeigten Glaubens bestand, sondern führen wegen der Partic. Aor. nur weiter aus, inwiefern ihre Situation beim Sterben immer noch eine solche war, in der es sich um Glauben handeln konnte. Denn sie hatten doch eben immer nur von fern her (πόρρωθεν, vgl. Lk 17 12) sie d. h. die Erfüllung der Verheissungen wie ein leuchtendes Hoffnungsziel gesehen (αὐτὰς ἰδόντες) und freudig begrüsst, wie der Wanderer das heissersehnte Reiseziel (καὶ ἀσπασάμενοι, vgl. Mk 9 15). Noch also galt es, die Zuversicht auf ein ἐλπιζόμενον festzuhalten; denn dass die Heilsvollendung (10) ihnen ein solches war, das hatten sie ja selbst in ihrem Leben stets freudig bekannt (καὶ ὁμολογήσαντες, vgl. Joh 1 20). Den Inhalt ihres Bekenntnisses aber formulirt der Verf. mit Anspielung auf Gen 23 4 dahin, dass sie Fremdlinge (ὅτι ξένοι, wie Act 17 21, statt des πάροικος der LXX) und Pilgrime seien d. h. solche, die sich nur vorübergehend an einem ihnen fremden Orte aufhalten (καὶ παρεπίδημοί εἰσιν, vgl. I Pt 1 1, übrigens auch Gen 47 9 und Ps 39 13, wonach alles dies auch von den Nachkommen der Erzväter gilt). Er fügt aber hinzu ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. 8 4), womit er diesem Gefühl der Patriarchen von vorn herein die Deutung giebt auf das auch nach 9 in die patriarchalische Verheissung eingeschlossene Reich der Vollendung oder die himmlische Gottesstadt (10), wo ihre wahre Heimath war. — 11 14 begründet, dass die solches Sagenden (οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες) auf ein Hoffnungsziel hinwiesen, von dessen Existenz sie, obwohl es als himmlisches unsichtbar war, zuversichtlich überzeugt waren und auf dessen Erreichung sie auch im Tode noch zuversichtlich vertrauten, so dass sie also glaubensgemäss sterben konnten. Denn mit jenem Worte geben sie kund (ἐμφανίζουσιν, vgl. Act 23 15), dass (ὅτι) sie nach

einem Vaterlande (πατρίδα, vgl. Jer 46 16) sehnsüchtig verlangen (ἐπιζητοῦσιν, vgl. Röm 11 7), sofern in dem Bekenntniss 13 eine leise Klage liegt, dass sie annoch fern sind von solchem Vaterlande*). — 11 15 fügt mit dem einfachen καί noch ein Moment zu der Begründung in 14 hinzu, welches zeigt, welcher Art das Vaterland war, nach dem sie verlangten. — εἰ μέν) vgl. 8 4. Der schon seiner Form nach die hier gesetzte Möglichkeit ausschliessende Bedingungssatz (vgl. 4 8) bereitet durch das im Deutschen kaum wiederzugebende μέν (vgl. 10 11) den Gegensatz in 16 vor. Wenn sie bei ihrem Bekenntniss jenes Vaterlandes (ἐκείνης) gedacht hätten (ἐμνημόνευον, vgl. Lk 17 32. Act 20 35. Joh 16 4. 21), von welchem sie ausgegangen waren (ἀφ' ἧς ἐξέβησαν, vgl. Jos 4 16ff.), also ihrer mesopotamischen Heimath, so hätten sie gelegene Zeit gehabt (εἶχον ἂν καιρόν, vgl. Act 24 25), wieder dorthin umzukehren (ἀνακάμψαι, vgl. Act 18 21)**). — 11 16. νῦν δέ) folgernd, wie das νυνὶ δέ 8 6. 9 26. Da sie nach 15 unmöglich ihr irdisches Vaterland meinen konnten, zeigt jenes Bekenntniss, dass sie nach einem vorzüglicheren (κρείττονος,

---

*) Das κατὰ πίστιν 13 kann weder heissen: in einer dem Wesen des Glaubens entsprechenden Situation (Bl.), noch: in einem durch Glauben bestimmten Gemüthszustande (de W.). Die Partizipialsätze besagen nicht, weshalb sie κατὰ πίστιν starben (vgl. noch Klg.). Unmöglich können in οὗτοι πάντες die 4—7 Genannten eingeschlossen sein (Oec., Theoph. u. Aeltere), auf die ja das im Folgenden Gesagte garnicht zutrifft. Das κομισαμενοι (Tisch., Trg., WH. nach ℵP) ist nach 10 36. 11 39 konformirt, da das λαβοντες missverständlich erschien, weshalb es auch in A (Lchm.) durch προσδεξαμενοι ersetzt wurde. Das και πεισθεντες (Rcpt. nach Min.) ist eine Glosse. 14 begründet nicht sowohl den Zusatz ἐπὶ τῆς γῆς (Lün., Hfm., Keil, v. Sod.), das ja garnicht als Zusatz des Verf. markirt ist.

**) Das καί darf keineswegs mit „und doch“ (Lün.) übersetzt werden. Das ganz unmögliche μνημονευουσιν (Tisch., Trg. nach ℵD) ist mechanisch den vorhergehenden Präsentia (εμφ.—επιζ.) konformirt. Das μνημονεύειν im Sinne von commemorare zu nehmen (Bl., de W., Lün., Del., Moll, Krtz., Keil), verbietet der Gen. (vgl. 13 7), da 22, wo es vielleicht in diesem Sinne steht, περί dabeisteht. Das Imp. steht von der dauernden Handlung und der dauernden Möglichkeit; daher nicht: wenn sie gedächten (de W.). Die Schlussfolgerung unseres Verses bemängelt Krtz., während sie Hfm., Keil, Wörn. durch künstliche Eintragungen zurechtzudeuten suchen. Sie beruht aber einfach darauf, dass der Verf. in dem Lande der Verheissung von vorn herein nur einen Typus des jenseitigen Gottesreiches gesehen hat und darum, da doch unzweifelhaft richtig ist, dass in dem Bekenntniss der Erzväter 13 kein Heimweh nach Mesopotamien lag, in ihrem Verlangen nach einem Vaterlande (14) nur das Verlangen nach jener himmlischen Heimath sehen kann. Die Rcpt. hat das gewöhnlichere εξηλθον (KL) statt εξεβησαν.

wie 14) begehren (ὀρέγονται, wie I Tim 31. 610), nämlich nach einem himmlischen. Zu dem τοῦτ' ἔστιν vgl. 214. 1020, zu ἐπουρανίου 85. 923. Das Präsens geht aber keineswegs bloss auf das Begehren, welches sich in jenem Worte 13 ausdrückt, sondern es bezeichnet die wirkliche Gegenwart; denn sind sie in gläubiger Hoffnung auf das unsichtbare himmlische Vaterland entschlafen, so ist ja ihr Begehren, da der Tod doch ihrer Existenz kein Ende macht, noch immer auf dies Ziel gerichtet. Nur so erklärt sich, dass der Verf. noch eine Aussage anfügt, welche zeigt, wie hoch Gott dieses auf dem Glauben ruhende Begehren werthet; denn seinethalben schämt sich Gott ihrer nicht (διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεός, vgl. 211) und zwar, wie der Inf. epexeg. (vgl. 8) hinzufügt, speziell nicht, ihr Gott genannt zu werden. Bem. die nachdrucksvoll gesperrte Wortstellung θεὸς ἐπικαλεῖσθαι (vgl. Act 123. 436) αὐτῶν. Hat er doch selbst zu Mose, also lange nach ihrem Tode, gesagt, dass er der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt sein will (Ex 315). Der Verf. sieht darin aber nicht bloss eine Bezeichnung des Gottes, den diese Männer verehren, sondern im Sinne der Weissagung 810, dass er als der bezeichnet sein will, der ihnen alles geben und sein will, was der Mensch von seinem Gott ersehnt und erhofft. Dass er sie aber dessen nicht zu gering achtet, hat er thatsächlich damit bewiesen, dass er ihnen eine Stadt bereitet hat (ἡτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν), nämlich eben jenes himmlische Jerusalem (10), welches ihr Hoffnungsziel war. Eben weil ihr den Tod überdauerndes Verlangen nach der himmlischen Heimath sie dessen werth macht, dass Gott sich zu ihnen bekennt, hat er dafür gesorgt, dass ihr Begehren einst seine Befriedigung finden wird*).

11 17ff. Es ist völlig naturgemäss, dass sich an das, was über das Leben und Sterben der gläubigen Erzväter im Lande der Verheissung überhaupt gesagt war, und wozu das von der Sara 11f. Gesagte als die Voraussetzung gehörte, nun erst anschliesst, wodurch die Einzelnen in ihrem Thun diesen Glauben bewiesen haben (vgl. Keil). Voran die klassische Glaubensthat Abrahams, der kraft Glaubens (πίστει) den Isaak

---

*) Natürlich ist daran nicht zu denken, dass der Aor. von ἑτοιμ. (Lk 178. 2213) auf die Bereitung einer Stätte geht, die sie jetzt schon zu eigen haben (Bl.), was noch Lün. für möglich hält und Krtz. für wenigstens theilweise eingetreten. Vgl. dagegen v. Sod., der aber seinerseits alles Gewicht darauf legt, dass Gott sie noch als lebend betrachtet, was sich doch ganz von selbst versteht und keineswegs erst Folge ihres Glaubens ist. Rcpt. hat nur nach Min. νυνι.

dargebracht hat, als er versucht ward. Das Perf. προσενήνοχεν soll die Glaubensthat Abrahams als eine schlechthin vollendete, und als solche in ihrer Bedeutung fortdauernde bezeichnen, obwohl ihr Vollzug durch die göttliche Intervention durchkreuzt ward, sofern ja bei dem πειρασμός Gen 22 1 (bem. das Part. Praef.) es nur darauf ankam zu erproben, ob Abraham bereit sei, seinen Sohn auf den Altar zu legen und ihn zu schlachten (vgl. Gen 22 9f.). Die darin liegende Darbringung desselben hat er voll und ganz vollzogen und dem Ruhme derselben kann es nichts mehr nehmen, wenn Gott darnach intervenirte (22 11ff.). Ebenso naturgemäss steht dann in dem mit καί (und zwar, vgl. 11) angefügten Satze, der die Grösse dieser Glaubensthat hervorhebt, das Imperf., weil der Verf. nun den in προσενήνοχεν bezeichneten Akt näher beschreibt (vgl. Hfm.) und so seine ganze Bedeutung schildert. Darum stellt er mit Nachdruck voran, dass Abr. den Eingeborenen darbrachte (τὸν μονογενῆ προσέφερεν), weil Isaak als solcher der war, an den sich seine ganze Hoffnung knüpfte. Dass er aber solche Hoffnung hatte, wird dadurch hervorgehoben, dass er als der bezeichnet wird, welcher die ihm gewordenen Verheissungen wie einen werthen Gast (vgl. Act 28 7) aufgenommen und daher gläubig angeeignet hatte (ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος)*). — 11 18 beantwortet von selbst die Frage, warum der Verf. des Ismael nicht gedenkt. Denn nicht auf irgend einen Leibeserben als solchen kam es dem Abr. an, sondern auf einen, in dem sich die ihm gegebene Verheissung erfüllen konnte, und ein solcher war nur Isaak. — πρὸς ὅν) zu dem geredet worden war (ἐλαλήθη, vgl. 5 5) das Wort, das nun wörtlich aus Gen 21 12 angeführt wird, selbst mit dem ὅτι am Eingange, das dort causal steht, hier natürlich recit. wird: „in Isaak soll dir Same genannt werden“. Wenn eine Nachkommenschaft, welche die seine genannt werden durfte, nur in Isaak begründet sein, ihren Ursprung haben sollte, so schien die Erfüllung aller Verheissungen, die ihm

---

*) Es wird der Nerv des Gedankens zerschnitten, wenn man das ἀναδεξ. einfach im Sinne von λαβών nimmt (Luth., Schulz, Heinr., Ebr., Khl.). Vgl. dagegen Küb., v. Sod. Das Perf. kann am wenigsten ausdrücken, was Abraham zu thun im Begriff war (so gew.), aber auch nicht eine in der Schrift vorliegende Thatsache (Hfm.), was ja alle bisher erwähnten nicht weniger sind. Es kann dasselbe auch nicht von dem Part. Praes. abgetrennt werden (gegen Hfm.), das übrigens keineswegs ausdrückt, was die That erst statthaft machte (Hltzh.). Das Imp. steht nicht bloss, weil sich der Verf. den Akt der Darbringung vergegenwärtigt (Lün.). Dass προσέφερεν Aor. sei (v. Sod.), ist wohl Druckfehler.

und seinem Samen gegeben waren, an diesen geknüpft; und ihn gab Abr. dahin, der doch so froh die an diesen Einziggeborenen sich knüpfenden Verheissungen begrüsst hatte. — 11 19 zeigt nun, wie solches Thun nur kraft Glaubens möglich war. Denn wenn er jene Glaubensthat ausführte, weil er urtheilte (*λογισάμενος*, vgl. Röm 2 3. 3 28), dass Gott auch aus Todten zu erwecken (*ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν*, vgl. Röm 4 24) vermögend sei (*δυνατὸς ὁ θεός*, vgl. Röm 11 23), so ist klar, dass es die feste Ueberzeugung von der Allmacht Gottes und die Zuversicht, dass Gott kraft derselben seine Hoffnung trotz alledem erfüllen könne, d. h. eben nach 1 Glaube war, was ihn dazu fähig machte. Dass das so häufig in unserem Briefe in causaler Bedeutung vorkommende *ὅθεν* (vgl. 2 17) hier in localer stehen sollte (Calv., Grot., Schulz, Bhm., Bl., de W., Del., Klg., Moll, Ew., Hfm., Hltzh.: unde d. h. *ἐκ τ. νεκρῶν*), ist äusserst unwahrscheinlich. Es liegt doch der Gedanke so nahe, dass Gott den Glauben Abr.'s eben damit krönte, dass er ihm sofort eine Bestätigung davon gab, wie er im Stande sei, *ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν*, und zwar an dem Sohne, den er in jenem Glauben zu opfern bereit war. Da es nun zur wirklichen Schlachtung desselben nicht gekommen war, so konnte Abr. ihn (*αὐτόν*) freilich nicht eigentlich aus dem Tode wiedererlangen. Aber es war doch auch (*καί*) ein seinem Glauben entsprechendes *κομίζεσθαι* (vgl. Gen 38 20. Mt 25 27), wenn er ihn *ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο* d. h. wenn die wunderbare Errettung des schon dem Tode verfallenen Sohnes durch göttliche Intervention ihm ein Gleichniss (im gewöhnlichen neutestamentlichen Sinne, vgl. zu 9 9) davon war, dass Gott wunderbar vom Tode erretten kann*).

*) Dass dies einfacher durch *ὡς ἔπος εἰπεῖν* (7 9) ausgedrückt wäre (Lün.), ist eine völlig nichtige Behauptung, da der Verf. eben viel mehr sagen wollte. Das *ἐν παραβ.* durch ein *ὤν* an das Subjekt anzuschliessen, als ob Abraham selbst ein Vorbild des Glaubens war (Beng.), ist in jeder Weise wortwidrig. Die Deutungen: gegen eine Gleichstellung d. h. gegen den als Surrogat dargebotenen Widder (Paulus), oder im Sinne von *παραβόλως* (Heinr.: in summo discrimine, Thol.: in kühner Wagniss) sind ganz willkürlich; und die von Lün.: weshalb er ihn sogar auf Grund der Dahingabe (Subst. zu *παραβάλλεσθαι*) davontrug, scheitert, abgesehen von ihrer Unnatürlichkeit, an dem Fehlen des Artikels und an dem *καί*, da er ja ohne eine solche Darangabe ihn gar nicht wiederempfangen konnte. Die plusquamperf. Deutung des *ἐκομίσατο* auf die Geburt des Isaak *ἐκ νενεκρωμένου* (Schulz, Steng. nach Aelteren) ist sprach- und kontextwidrig. Eine Hinweisung darauf, dass Abraham in der Errettung des Isaak ein Gleichniss der Auferstehung Jesu empfing (Patr., Luth., Ebr, Bisp., Hfm., Hltzh.), liegt dem Kontext gänzlich fern, und ebenso der Ge-

11 20. Bei der Erörterung dessen, was Isaak kraft Glaubens (*πίστει*) gethan, hebt der Verf. zunächst mit dem *καί* hervor, dass sich sein Segnen sogar auf schlechthin zukünftiges (*περὶ μελλόντων*, vgl. Röm 8 38) erstreckte, also eine *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* involvirte. Denn nur in fester Zuversicht auf die Gen 17 5 gegebene Verheissung konnte er den Jakob segnen (*εὐλόγησεν*, vgl. 7 1), wie er Gen 27 29 that, und den Esau, wie erst Gen 27 39f. geschrieben steht, weshalb auch Jakob, der ohnehin für die Geschichte Israels bedeutender war, voransteht. — 11 21 erwähnt eine gleiche Glaubensthat des Segnens von Jakob, nur dass hier erstens auf Grund von Gen 48 21 hervorgehoben wird, dass er es sterbend that (*ἀποθνήσκων*), und zweitens, wie das nachdrücklich vorangestellte *ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσήφ* zeigt, dass er jedem der Söhne Josephs einen besonderen Segen gab und sie dadurch zu Stammhäuptern erhob wie seine unmittelbaren Söhne (Gen 48 5), die er Gen 49 segnete. Daraus allein erhellt auch, woher gerade der Segen Gen 48 erwähnt wird, sofern Jakob darin, dass sie noch vor seinem Tode geboren waren (Gen 48 6), wie das *ἀποθνήσκων* zeigt, das sonst ganz unmotivirt wäre, eine Weisung sah, dass er diese beiden adoptiren sollte. Eben darum aber bedurfte es hier noch eines besonderen Gebetes (*καὶ προσεκύνησεν*), durch das ihnen Jakob den Segen, den er ihnen als Stammhäuptern geben wollte, erflehte, was freilich auch nur im festen Glauben an die Erhörung solchen Gebetes geschehen konnte. Offenbar betrachtet der Verf. das Gebet Gen 47 31 als die Vorbereitung des Gen 48 mitgetheilten Segens; weshalb er auch sicher nicht bloss seine Altersschwäche oder seine andächtige Stimmung schildern, sondern ausdrücklich auf jene Stelle hinweisen will, wenn er hinzufügt, dass Jakob „anbetete auf die Spitze seines Stabes geneigt", wie es dort wörtlich in den LXX heisst*). — 11 22. Endlich wird es als

---

danke einer Veranschaulichung der Wahrheit, dass Gott die Heilsverheissungen in ihrem ganzen Umfange verwirklichen werde (Keil). Das *πρὸς ὅν* 18 im Sinne von 17. 13 auf Isaak zu beziehen (Luth., Beng. nach Aelteren) erlaubt die Wortstellung nicht. Das *ἐγείρειν* ist nicht mit Aelteren durch *αὐτόν* oder *σπέρμα* zu ergänzen. Lchm. liest nach AP *εγειραι*, das dem *λογισαμενος* konformirt ist, und *δυναται* (A) statt *δυνατος*.

*) Auch hier beruht die Uebersetzung der LXX auf einer falschen Auffassung des Grundtextes, wo nicht vom Haupt des Stabes, sondern des Lagers die Rede ist. Deshalb behaupten Hfm., Keil, beides ergebe wesentlich denselben Gedanken (!), und finden darin einen zweiten Glaubensakt, indem sie an den Stab Gen 32 11 denken, über den geneigt er Abschied vom Leben nimmt (vgl. auch Wörn., Hltzh.). Hier aber wird alles Wesentliche erst eingetragen. Noch undenkbarer ist

die Glaubensthat Josephs hervorgehoben, dass er bei seinem Sterben (*τελευτῶν*, nach Gen 50 26, vgl. 24) des Auszugs der Kinder Israels Erwähnung that (Gen 50 24). Hier scheint allerdings (vgl. zu 15) das *ἐμνημόνευσεν* im Sinne von: Erwähnung thun genommen, wie die Ausleger einstimmig annehmen wegen des analogen *μνᾶσθαι περί τινος* (vgl. Kühner § 417, 6. Anm. 12), obwohl selbst dies nicht einmal nothwendig ist. Das *περὶ τῆς ἐξόδου* (in diesem Sinne nur hier) *τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (vgl. Lk 1 16) weist auf die Verheissung an Abraham zurück (Gen 15 16). Mit wie fester Zuversicht er aber auf die Erfüllung dieser Verheissung vertraute, zeigt die mit *καί* angefügte Thatsache, dass er für diesen Fall bereits in Betreff seiner Gebeine (*περὶ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*, vgl. Gen 50 25), nämlich, dass sie dann mitgenommen werden sollten, Befehl that (*ἐνετείλατο*, vgl. 9 20).

11 23—31. Aus der mosaischen Zeit. — Zunächst ist es der Glaube der Eltern des Moses, von dem es heisst, dass er kraft desselben (*πίστει*) nach seiner Geburt (*γεννηθείς*, vgl. Lk 1 57) und zwar, wie aus der folgenden Zeitbestimmung und aus der Natur der Sache erhellt, da der Zusatz sonst ganz überflüssig wäre, gleich nach seiner Geburt verborgen ward (*ἐκρύβη*, vgl. Mt 13 44) eine Zeit von drei Monaten lang (*τρίμηνον*, vgl. Gen 38 24 und zum Acc. temp. Win. § 32, 6) von seinen Eltern. Das *ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ* geht nach einem durch Parthenius Erot. 10 belegten griechischen Sprachgebrauch auf Vater und Mutter. Der Grundtext von Ex 2 2 schreibt das Verbergen nur der Mutter zu; aber der Verf. folgt, wie überall, den LXX, denen er auch

---

freilich die patristische Erklärung, wonach Jakob dem Joseph oder gar einem Stabe als Symbol seiner Macht (vgl. noch Bisp., Reuss nach Aelteren) gehuldigt haben soll. Das Gebet wird keineswegs ungenauer Weise (Bl., de W., Lün., vgl. Küb.: durch Gedächtnissfehler) hierhergezogen. Dass gerade der Segen Gen 48 erwähnt wird, hat nichts damit zu thun, dass auch hier der Jüngere vor dem Aelteren gesegnet wird (Bl., de W., Lün., Del., Krtz., Klg. u. A.), was ja nicht einmal 20 betont ist, geschweige denn damit, dass sie noch vor Jakobs Uebersiedlung nach Aeg. geboren waren (Hfm., Keil nach Gen 48 5). Das *και* nach *πιστει* 20 (Lchm., Trg. i. Kl. nach AD it. vg. Patr.) ist sicher ursprünglich und nur seiner Inconcinnität wegen fortgelassen. Lchm. schreibt in beiden Versen nach A, ADE *ηυλογησεν*. Wenn v. Sod., nur um den von 2 ab willkürlich eingetragenen Gesichtspunkt vom Erfolge des Glaubens durchzuführen, an die Stelle des Segnungsaktes, auf den es doch hier allein ankommt, die reale Wirkung desselben setzt, so verwehrt dies schon das *ἐνετείλατο* 22, da es doch erst recht völlig gewaltsam ist, dafür einzusetzen, sein Glaube habe ihm verschafft, dass seine Gebeine ins Land der Verheissung kamen. Von 26 muss er aber selbst zugestehen, dass da von diesem Erfolge garnicht geredet werde.

das Motiv entlehnt: διότι (vgl. 5) εἶδον ἀστεῖον τὸ παιδίον (vgl. Lk 1 59). Weil sie sahen, dass das Kindlein schön war, glaubten sie, dass Gott etwas Besonderes mit ihm vorhaben müsse und vertrauten darum auf seine Errettung, so aussichtslos das Verbergen des Kindes nach menschlichem Anscheine war. Das καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν (vgl. Lk 12 5) setzt den Begründungssatz fort, weil die Furchtlosigkeit als Grund der im Glauben vollzogenen Bergung betrachtet werden soll. Hätten sie den Befehl des Königs Ex 1 22 (τὸ διάταγμα τοῦ βασιλέως, vgl. Esr 7 11) gefürchtet, so hätten sie eben nicht geglaubt, durch diese Bergung die Rettung des Kindes herbeiführen zu können *).

11 24ff. Nun erst folgt eine Glaubensthat des Moses selbst, als er (im Gegensatz zu dem γεννηθείς 23) nach Ex 2 11 erwachsen war (μέγας γενόμενος im Sinne von 8 11). Er verschmähte nämlich (ἠρνήσατο im Sinne von Sap 17 9), genannt zu werden (λέγεσθαι, vgl. 7 11. 9 2f.) ein Sohn einer Pharaostochter (υἱὸς θυγατρὸς Φαραώ). Dass hier nicht τῆς θυγ. steht, wie Ex 2 5. Act 7 21, hat seinen natürlichen Grund darin, dass es ja nicht an der einzelnen Person lag, sondern daran, dass sie eine ägyptische Königstochter war, wenn Moses nicht ihr Sohn heissen und sich dadurch von seinem Volke lostrennen wollte. — 11 25 stellt erst die Bedeutung jenes ἠρνήσατο 24 in das rechte Licht. — μᾶλλον ἑλόμενος) im NT nur hier, sehr häufig in der Profangräcität mit folgendem ἤ: indem er es vorzog, es höher werthete, mit misshandelt zu werden (συνκακουχεῖσθαι, nur hier; zum Simpl. vgl. I Reg 2 26) mit dem Volke Gottes (τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ, vgl. 4 9), als einen zeitweiligen d. h. kurz dauernden (πρόσκαιρον, vgl. II Kor 4 18) Genuss zu haben, wie ihn Sünde bietet. Bemerke die gewählte Wortstellung, wonach πρόσκαιρον, durch ἔχειν von seinem Substantiv getrennt, den Hauptton hat, aber auch ἁμαρτίας durch seine Voranstellung vor ἀπόλαυσιν (vgl. I Tim 6 17) betont wird. Denn Sünde wäre es gewesen, wenn er die Gemeinschaft mit seinem Volke, die

---

*) Die πατέρες sind natürlich nicht die Vorfahren (Beng., Bhm. u. A.) oder gar die Mutter mit ihren Freunden (Stein). Ganz unnöthig reisst man gew. (vgl. Lün.) das καὶ οὐκ ἐφοβ. von dem Begründungssatz los und verbindet es mit dem passivischen Hauptsatz. Willkürlich erklärt Küb. es für Aberglauben, wenn die Eltern in der Schönheit des Kindes seine höhere Bestimmung sahen, und will mittelst einer „konzisen Ausdrucksweise" darin nur sehen, was den Wunsch und dann den Versuch der Errettung erzeugte. Lchm. liest nur nach A, dessen Lesart nicht einmal ganz sicher, δογμα statt διαταγμα. Die Rcpt. schreibt hier, wie 24, nach AD, DE μωσ. statt μωυσης.

ihm freilich nur Misshandlung einbringen konnte, aufgegeben hätte, um alle Vorzüge eines ägyptischen Prinzen zu geniessen. So zu handeln war freilich nur möglich im festen Vertrauen auf die göttlichen Verheissungen, die dem Gottesvolk eine herrliche Zukunft in Aussicht stellten. — 11 26 führt in einem dem vorigen untergeordneten Partizipialsatze jene Werthung des *συγκακουχ.* darauf zurück, dass er dasselbe für einen grösseren Reichthum (*μείζονα πλοῦτον*, vgl. Lk 8 14. I Tim 6 17) achtete (*ἡγησάμενος*, vgl. 10 29) als die Schätze Aegyptens. Der Gen. comp. *τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν* (vgl. Mt 6 19) zeigt durch die Voranstellung von *Αἰγ.*, dass solche Schätze schon an sich dadurch, dass sie dem Heidenlande angehörten, dem Gliede des Gottesvolkes werthlos erscheinen mussten. Was aber 25 *κακουχ.* hiess, das bezeichnet der Verf. jetzt als eine Schmach (*τὸν ὀνειδισμόν*, vgl. 10 33), die der Messias erlitt (*τοῦ Χριστοῦ*). War schon die alttestamentliche Gottesgemeinde durch den (präexistenten) Messias hergestellt (3 3) als das Volk, dem einst durch ihn die Heilsvollendung zu Theil werden sollte, so war ja jede Misshandlung dieses Volkes eine Schmach, die man ihm selber anthat, als ob er nicht im Stande wäre, dieselbe zu rächen und die dem Volke gegebene Verheissung zu erfüllen. Der Verf. bezeichnet so jene Misshandlung des Volkes, weil daraus erhellt, wie Mosis Werthschätzung derselben dadurch begründet sein konnte, dass er von dem gegenwärtigen Leid hinwegblickte (*ἀπέβλεπεν γάρ*; vgl. Ps 11 4) auf die Lohnvergeltung (*εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*), d. h. die himmlische im Sinne von 10 35. Denn dass der in dieser Misshandlung geschmähte Messias einst durch Besiegung seiner Feinde sich in seiner Herrlichkeit offenbaren und sein Volk zu der Herrlichkeit des ihm bestimmten himmlischen Zieles (vgl. 10) führen werde, war ihm im Glauben unbedingt gewiss*).

---

*) Das *μέγ. γεν.* 24 nahm Schulz von seiner Erhebung zu Macht und Ehren, den Gen. *ἁμαρτίας* fasst er nach Theoph. (vgl. auch Stein und vielleicht Hofm.) als Gen. obj.; Bl., de W., Lün. u. A. denken dabei ganz willkürlich an den Abfall von Gott. Unmöglich kann *ὀνειδισμὸς Χριστοῦ* heissen: Die Schmach, die er vermöge der Hoffnung auf den Messias ertrug (Carpz., Bhm., Kuin., Ebr. nach Aelteren), es ist auch eine Entleerung des Ausdrucks, wenn man mit Berufung auf II Kor 1 5. Kol 1 24 an eine Schmach denkt, wie sie Christus ertrug (Lün.), mag man dies immerhin dadurch motiviren, dass die schmachvolle Behandlung, welche Israel auf Grund seines Heilsberufs erlitt, ein Typus der Schmach Christi war (Hfm., Hltzh. nach Theod. u. Aelteren). Schon de W. weist mit Recht auf I Kor 10 4 hin, wo der präexistente Messias persönlich in der alttestamentlichen Heilsgeschichte

11 27. πίστει κατέλιπεν Αἴγυπτον) vgl. Mt 4 13. Er verschmähte also nicht nur die Vorzüge, die sich ihm in Aegypten darboten (26), sondern verliess Aegypten ganz und gar, ohne zu fürchten (μὴ φοβηθείς, vgl. 23) den Zorn (τὸν θυμόν, vgl. Lk 4 28. Act 19 28) des Königs (τοῦ βασιλέως, vgl. 23), der natürlich durch diese völlige Loslösung von seinem Verhältniss zum ägyptischen Königshause doppelt stark erregt werden musste. Es ist hiernach klar, dass der Verf. auf die spezielle Veranlassung, welche den Moses zur Flucht aus Aegypten bewog, die Ex 2 14 geradezu durch ein ἐφοβήθη motivirt wird, nicht reflektirt*). Inwiefern dies eine Glaubensthat war, sagt der Begründungssatz (γάρ). Denn als ob er den Unsichtbaren (τὸν ἀόρατον, vgl. Kol 1 15) d. h. Gott, sähe (ὡς ὁρῶν), also im festen Ueberzeugtsein von etwas Unsichtbarem (1), ward er stark (ἐκαρτέρησεν, vgl. Job 2 9). Das bezieht sich darauf, dass er im Glauben an den Unsichtbaren, der ihn schützen werde, die Kraft gewann, alle Furcht zu besiegen**). — 11 28. πίστει πεποίηκεν τὸ πάσχα)

wirksam gedacht ist; allein die Vorstellung, als ob hier in mystischer Weise Christus selbst als in seinen Gliedern leidend gedacht sei (Bl., de W., Thol., Del., Moll, Krtz., Keil), liegt unserem Briefe fern. Vgl. Riehm, Khl., v. Sod., die aber die einfache Vermittelung durch 3 3 nicht finden. Küb. wirrt alle möglichen Deutungen zusammen. Die μισθαποδ. ist natürlich nicht die irdische im Besitz des Landes Kanaan (Grot.). Das των εν αιγυπτου (Lchm. nach A) ist halbe Korrectur nach dem nur noch in Min. erhaltenen των εν αιγυπτω (Rcpt.).

*) Dabei muss ganz dahingestellt bleiben, ob er sich ihrer wirklich nicht erinnerte (de W., Möller); denn die Unterscheidung des καταλείπειν und φεύγειν (Del.), einer objektiven Furcht und subjektiven Furchtlosigkeit (Lün.), sowie die Annahme, dass er jene Furcht eben im Glauben überwand, wofür man sich auf 11 berufen könnte (Thol., vgl. Moll), sind doch zu künstlich. Ganz unmöglich ist es aber, wegen dieser Schwierigkeit der Flucht nach Midian (Ex 2 15) mit Calv., Grot., Calov, Bhm. und vielen Aelteren bis auf Bl., Ebr., Bisp., Krtz., Wörn., Hltzh., Khl. den Auszug aus Aegypten zu substituiren, welchen ja nicht Moses, sondern das ganze Volk unternahm, welchen nach Ex 12 31 der König selbst befahl und welcher nicht vor der Einsetzung des Passah (28) erwähnt sein könnte. Der Versuch, diese Unmöglichkeiten damit zu umgehen, dass man an die erste Forderung des Moses an den König denkt, das Volk ziehen zu lassen (Hfm., Keil), ist einfach wortwidrig. Auch v. Sod. hat durch die Annahme, dass das κατέλιπεν eine summarische Zusammenfassung aller Momente vom ersten Erscheinen des Moses vor Pharao bis zum definitiven Auszug sei, und durch Verweisung auf Ex 14 5 diese Erklärung nicht denkbarer gemacht.

**) Was v. Sod. damit beweisen will, dass er fragt, wo da das Einzigartige des Falls bleibe, ist nicht abzusehen, seine Erinnerung an Ex 3 f. zieht ganz Fernliegendes herein. Bei τὸν ἀόρατον zu ergänzen βασιλέα (Del., Hfm., Hltzh. nach Bhm.) ist garnicht indizirt, natürlich

Das Perf. erklärt sich daraus, dass seine damalige Veranstaltung des Passah durch den Befehl Ex 12 24 in der ständigen Passahfeier fortdauerte (Bhm., Bl., Lün., Krtz., vgl. auch Del., Moll). Dagegen spricht auch nicht das nach 12 22 hinzugefügte *καὶ τὴν πρόσχυσιν* (nur hier, Subst. verb. von *προσχέειν*, vgl. Ex 24 6) *τοῦ αἵματος*, da auch auf die Angiessung des Blutes (an die Thürpfosten) Ex 12 24 sich bezieht, wonach dies *ἕως αἰῶνος* geschehen soll. Wenn er dies that, damit nicht (*ἵνα μή*, vgl. 3 13. 4 11. 6 12) der Verderber der Erstgeburt sie anrühre, so geschah es in dem Vertrauen darauf, dass Gott *πᾶν πρωτότοκον* der Aegypter schlagen, aber um des sühnenden Blutes willen die der Israeliten verschonen werde (vgl. Ex 12 12f.). Das *ὁ ὀλοθρεύων* bezeichnet den Gottesengel, durch dessen Vermittelung im Gegensatz zum Urtext nach den LXX (vgl. I Chr 21 12. 15. I Kor 10 10) Gott *τὰ πρωτότοκα* schlagen wollte (Ex 12 23) *).

11 29ff. Aus der Beziehung des *αὐτῶν* 28 ergiebt sich von selbst, dass das Subjekt in *πίστει διέβησαν* (Lk 16 26. Act 16 9) ebenfalls die Glieder des Gottesvolkes sind. Im Vertrauen auf die göttliche Durchhülfe durchschritten sie das rothe Meer (*τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν*, vgl. Act 7 36), als ob (*ὡς*, wie 27) ihr Weg durch trockenes Land hindurchführte (*διὰ ξηρᾶς γῆς*, vgl. Ex 14 29). Das *ἧς* kann nur an *τὴν ἐρυθρ. θάλ.* anknüpfen: womit d. h. mit dessen Durchschreiten, einen Versuch machend (*πεῖραν λαβόντες*, vgl. Jos. Ant. VIII, 6 5), die Aegypter ersäuft wurden (*κατεπόθησαν*, vgl. Ex 15 4). Der Relativsatz hebt hervor, weshalb das *διαβαίνειν* der Israeliten nur kraft Glaubens möglich war, da die Aegypter, welche dasselbe ohne Glauben versuchten, dabei elend um-

---

kann es nicht neutrisch genommen werden (Klg.). Das *ἐκαρτέρησεν* bezieht sich nicht auf sein Ausharren in Midian (Del.). Mit *τὸν ἀόρατον* lässt sich dasselbe nicht verbinden (Luth., Beng., Schulz: er hielt fest an dem Unsichtbaren, vgl. Ebr.), da *προσκαρτ. τι* nur heisst: etwas aushalten.

*) Auch hier erklärt sich das Perf. nicht daraus, dass die Thatsache in der Schrift vorliegt (Hfm.), was ja von allen anderen ebenso gilt. Aus dem nur ad synesin zu nehmenden *αὐτῶν* (wie aus dem folgenden *διέβησαν*) schliesst v. Sod., dass in das *κατέλιπεν* 27 das Volk mit eingeschlossen sei. Den Acc. gegen die gewöhnliche Konstruction (12 20) mit *θίγῃ* (Kol 2 21) zu verbinden (Paulus, Ebr., Hfm., Keil, Küb.), geht nicht an, weil zu einer nachdrucksvollen Trennung des Objekts von seinem Genitiv (*αὐτῶν*, mit Beziehung auf die Glieder des Gottesvolkes 25) gar kein Grund vorliegt, und ist unnöthig, weil sich aus dem Zusammenhange von selbst versteht, dass die drohende Berührung des Engels, dessen Beruf es war, die Erstgeburt zu verderben, eben ihre Erstgeburt treffen musste. Nur Lchm. hat das korrektere *ολεθρ.* nach ADE beibehalten.

kamen. — 11 30. πίστει) steht hier wieder wie 5. 11 von dem, was auf Anlass ihres Glaubens geschah; denn es gehört zum Hauptverbum, wonach die Mauern Jericho's zusammenstürzten (τὰ τείχη Ἱερ. ἔπεσαν, vgl. Jos 6 20 und zu dem Plur. nach dem Neutr. plur. Win. § 58, 3), nachdem sie feierlich umzogen waren (κυκλωθέντα, vgl. Jos 6 7) sieben Tage lang (ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας, vgl. Act 16 18. 27 20). Der siebentägige feierliche Umzug, den sie auf den Befehl Gottes vollzogen, zeigte, dass sie fest vertrauten auf die Wunderhülfe Gottes*). — 11 31 schliesst in Erinnerung an Jos 6 17 an diese zweite Glaubensthat der Israeliten noch die ebenfalls auf Anlass ihres Glaubens (πίστει) erfolgte Rettung der Rahab, die hier, wie Jos 2 1. 6 17 und wie Jak 2 25, als die bekannte Hure (ἡ πόρνη) bezeichnet wird**). Sie ging nicht mit zu Grunde (οὐ συναπώλετο, vgl. Num 16 26) mit den Ungehorsamen (τοῖς ἀπειθήσασιν), d. h. den Bewohnern Jericho's, welche dem Willen Gottes zuwider ihre Stadt den Israeliten verschlossen (Jos 6 1), weil sie gastlich aufgenommen hatte (δεξαμένη, vgl. Lk 10 8. 10) die Kundschafter (τοὺς κατασκόπους, vgl. Gen 42 9. 11) mit Frieden, d. h. ohne Feindseligkeit an ihnen zu üben oder üben zu lassen (μετ᾽ εἰρήνης, wie Act 15 33). Dass sie dies im Glauben an den Gott Israels that, zeigt Jos 2 9f., wonach sie zuversichtlich darauf vertraute, dass er seinem Volke den Sieg geben werde.

11 32—40. Beispiele aus späterer Zeit. — καὶ τί ἔτι λέγω) und was soll ich noch sagen? Das λέγω ist ohne Frage Conj. deliberativus (Win. § 41, 4, b), da der Verf. eben mit sich zu Rathe geht, welches aus den unzähligen ähnlichen Beispielen er noch im Einzelnen hervorheben soll. Dass er aber unschlüssig bleibt, welches Beispiel er noch ausführen

---

*) Es wechselt 29 nicht mit dem Acc. bei διαβαίνειν das ungewöhnlichere διά c. Gen., was man aus der Reminiscenz an die Exodusstelle erklären wollte (Bl., de W., Lün. u. A.); denn sie hielten ja nicht das Meer, das sie durchschritten, für trockenes Land, sondern gingen auf dem Wege, den Gott ihnen durch dasselbe bahnte, mit der vollen Zuversicht, als ob er trockenes Land wäre. Daher kann auch ἧς nicht an διὰ ξηρᾶς γῆς anknüpfen (Bhm., Kuin., Del., Krtz., Hltzh. u. A.), worin v. Sod. eine feine Ironie findet. Die Rcpt. hat γης nach ξηρας fortgelassen, wohl nach Ex 14 29. Das πιστει 30 gehört nicht zu κυκλωθέντα (Grot.), das auch nicht: umlagert heisst (gegen Schulz u. A.). In der Erwähnung der 7 Tage sieht v. Sod. die Ausdauer ihres Glaubens. Die Rcpt. hat das korrektere επεσεν nach EKL. Tsch., WH. schreiben nach ℵ allein ιερειχω.

**) Diesen Ausdruck irgendwie umgehen zu wollen (Jac. Capp., Heinr.: die Gastwirthin, Kopp: die Götzendienerin), ist wortwidrig, ohne dass durch ihn gerade hervorgehoben werden soll, dass sie eine Verächtlichste unter ihrem Volke war (Hfm.).

soll, begründet er dadurch, dass ihm die Zeit fehlen wird (ἐπιλείψει με γὰρ — ὁ χρόνος, nur hier, vgl. Herod. 7,43), in der bisherigen ausführlichen Weise von den Glaubensbeweisen der zahllosen einzelnen Personen zu erzählen, die er noch aufzählen könnte. Das gut griechische Part. διηγούμενον (Lk 8 39. 9 10), wo wir den Inf. setzen (vgl. Julian. Orat. I. p. 341. B), ist, um es näher mit dem με zu verbinden, von dem dazu gehörigen περί getrennt, da die mit diesem eingeführten Namen jedenfalls am Schlusse stehen mussten, um den langen folgenden Relativsatz anzuknüpfen. An die Namen der vier Richter Gideon, Barak, Simson, Jephta, die ohne Rücksicht auf die Chronologie aufgezählt werden, schliessen sich, enger durch τε — καί verbunden (vgl. 2 4), David und Samuel, von denen dieser offenbar nachgestellt wird, um ihn, der die Reihe der Propheten eröffnet (Act 3 24), mit καὶ τῶν προφητῶν zu verbinden *).

11 33f. Während das Relativum οἵ sich syntaktisch nur über 33f. erstreckt, gehört das διὰ πίστεως zu allen folgenden Verbis bis zum Schluss von 37. Weil diese aber nicht nur solches aussagen, was sie kraft Glaubens gethan oder gelitten haben, sondern auch was sie auf Anlass ihres Glaubens erlangt haben, und so das bisher gebrauchte πίστει doppelsinnig genommen werden müsste, so setzt der Verf. das beide Bedeutungen des Dat. in sich fassende διὰ πίστεως. — κατηγωνίσαντο βασιλείας) nur hier: sie überwältigten Königreiche, wobei an die Kriegsthaten Davids und der Richter zu denken

---

*) Die Fassung des λέγω als Ind. (Bl., de W.) nach Win. § 41, 3 schiebt immer wieder den Gedanken unter: warum soll ich noch fortfahren, einzelne Exempel aufzuzählen (vgl. Keil), oder: wozu rede ich noch (Lün., Moll, Küb.), der durch τί ἔτι λαλῶ ausgedrückt werden würde. Es drückt auch nicht aus, dass er jetzt abbrechen muss (Hfm.). Dass dem Verf. irgend ein bestimmter Grund vorschwebte, weshalb er den Gideon (Jud 6—8) dem Barak (Jud 4. 5) gegen die Zeitordnung voranstellte, wird dadurch sehr unwahrscheinlich, dass sich ein gleicher zur Voranstellung des Simson (Jud 13—16) vor Jephta (Jud 11) nicht angeben lässt, und jedenfalls die Voranstellung des David vor Samuel ganz andersartig motivirt ist. Die Zusammenordnung der Namen zu drei Paaren (Lün.), zu drei Gruppen, von denen die zwei ersten je drei Namen, die letzte nur die Propheten enthält (Del.), oder zu zwei Reihen, von denen die erste drei Namen an Gideon anschliesst, die zweite aus David, Sam. u. den Propheten besteht (Hfm., Keil, Hltzh.), beruht auf willkürlicher Zurechtmachung des Textes. Die Rcpt., welche auch das γαρ nach EKLP an die zweite Stelle setzt, verbindet nämlich βαρακ u. σαμψων durch τε και (EKLP, vgl. D: και β. και σ.) u. ιεφθ. durch και (DEKLP), offenbar nur, weil man Anstoss daran nahm, dass die ersten Namen unverbunden, die beiden letzten durch τε και verbunden sind.

ist, wie bei dem ἠργάσαντο δικαιοσύνην an das Rechtschaffen der Richter und Könige im Sinne von II Sam 8 15. I Chr 18 14. Das ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν bezeichnet nach 6 15, dass sie der Erfüllung des ihnen Verheissenen theilhaftig wurden, wobei nach 39 natürlich nicht an die Verheissung der Heilsvollendung zu denken ist, sondern, wie schon der Plural zeigt, an einzelne ihnen speziell gegebene Verheissungen. Am deutlichsten erinnert das ἔφραξαν στόματα (vgl. Röm 3 19) λεόντων schon im Ausdruck an Dan 6 23. — 11 34 schliesst daran das auf die drei Gefährten Daniels (Dan 3 27) bezügliche ἔσβεσαν (Mk 9 48. Eph 6 16) δύναμιν πυρός, wobei ausdrücklich nach Dan 3 19. 22 die furchtbare Gewalt, d. h. Gluth (vgl. Apk 1 16), des Feuers hervorgehoben wird, die sie gleichsam auslöschten, da es ihnen nichts anhaben konnte. Dagegen ist das ἔφυγον στόματα μαχαίρης (vgl. Lk 21 24) wieder so allgemein gehalten, dass es auf jeden gehen kann, der in der Schlacht oder bei Verfolgung der Schwerdtesschneide entrann. — ἐδυναμώθησαν (vgl. Kol 1 11) ἀπὸ ἀσθενείας) bezieht sich auf Kraftlosigkeit (I Kor 15 43), von der man im eigentlichen Sinne wieder erstarkt, und kann darum wohl nur speziell auf Simson gehen (vgl. Jud 16 28). Dagegen entzieht sich jeder speziellen Deutung wieder das offenbar nur durch die Analogie mit dem Erstarken herbeigeführte ἐγενήθησαν ἰσχυροί (Lk 11 21f.), das auf alle Arten von sieghaften Kriegsthaten (ἐν πολέμῳ) gehen kann, wie ja das Folgende kaum mehr ist, als eine Erläuterung davon. Denn das παρεμβολάς, das eigentlich das Lager bedeutet (Apk 20 9), bezeichnet hier nach Jud 4 16. 7 14f. die Schlachtordnung des Feindes. Das ἔκλιναν im Sinne von: zum Weichen bringen ist gut griechisch, aber der Schriftsprache fremd, dagegen entspricht das ἀλλοτρίων der häufigen Bezeichnung fremder Völker (Jer 5 19) *).

*) Durchaus misslich ist die Theilung in eine dreifache Reihe von drei Gliedern (Hfm., v. Sod.), da Aussagen von allgemeinerer und speziellerer Beziehung wechseln und die beiden letzten im Grunde zur ersten zurückkehren. Zu speziell bezieht Hfm. in 33 κατηγ. auf II Sam 8, ειργ. auf I Sam 12 3ff., επετ. auf Jud 6 14 (vgl. Grot.: Jud 4 14; Lün.: Jud 7 7. Jud 7 7. Joh. Capp.: Jud 13 2ff., de W., Keil, v. Sod.: II Sam 7; Khl. nach Bhm.: Jes 38 u. ähnl.), in 34 εφυγ. auf I Reg 19 (so die Meisten, während v. Sod. daneben I Mak 2 28 nennt und auch die 3 letzten Ausdrücke auf I Mak deuten will), εγεν. auf Jud 4 14f., εκλ. auf Jud 4 16. 7 14f., während Bl., de W., u. A. das εφρ. 33 zugleich auf Jud. 14 6. I Sam 17 34ff. beziehen wollen, die doch nicht recht passen. Entschieden falsch ist aber, 33 mit Theod., Grot., Schulz u. Aelteren bei ειργ. δικ. an Gerechtigkeitsübung im sittlichen Sinne, bei επετ. επ. mit Vätern, Bl., Ebr., Krtz., Küb. an Verheissungen, die sie erhielten,

11 35ff. Auch in dem *ἔλαβον γυναῖκες* (vgl. das *ἐκομίσατο* 19) ist gemeint, dass die Wittwe von Sarepta (I Reg 17 23) und die Sunamitin (II Reg 4 36) auf Anlass ihres Glaubens (vgl. das *ἐπέτυχον ἐπαγγ.* 33) in Folge von Auferstehung (*ἐξ ἀναστάσεως*, vgl. Röm 1 4) ihre Todten wieder empfingen (*τοὺς νεκροὺς αὐτῶν*). Denn ausdrücklich tritt ja an die Stelle des Relativum in 33 ein neues Subjekt, dergleichen in 32 nicht genannt war. Obwohl sich aber daran mit *ἄλλοι δέ* formell das Folgende eng anschliesst, so beginnt hier doch eine neue Reihe von Glaubenserweisungen, sofern es sich um Leiden handelt, welche Viele erlitten, wie die Marter des Eleasar auf dem Folterinstrument (*τύμπανον* II Mak 6 19. 28), worauf das *ἐτυμπανίσθησαν* anspielt. Daher wird hier auch gleich ein Partizipialsatz angefügt, welcher zeigt, wiefern nur mittelst Glaubens solches erduldet werden konnte, und somit gleich den Gesichtspunkt für die folgenden Leidenserfahrungen aufstellt. Denn sie nahmen nicht an (*οὐ προσδεξάμενοι*, vgl. 10 34) die Errettung von solcher Marter (*τὴν ἀπολύτρωσιν*, vgl. Lk 21 28), wie sie ihnen um den Preis einer Verleugnung ihres Glaubens geboten wurde (II Mak 6 21ff.), damit sie (*ἵνα*) eine bessere Auferstehung erlangten (*τύχωσιν*, vgl. Lk 20 35). Das *κρείττονος ἀναστάσεως* bildet den Gegensatz zu der Auferstehung zum irdischen Leben, auf welche die Weiber im ersten Hemistich vertrauten. Dem Verf. schweben wohl die Bekenntnisse der 7 makkabäischen Brüder und ihrer Mutter vor (II Mak 7 9ff.), welche im zuversichtlichen Vertrauen auf das ewige Leben alle Martern freudig erduldeten, und er setzt denselben Glauben natürlich bei einem Eleasar voraus *). — 11 36. Das *ἕτεροι δέ* führt eine andersartige Kategorie von Leiden ein, welche die hier Gemeinten erduldeten. Das *ἐμπαιγμῶν* (II Mak 7 7) wie das *καὶ μαστίγων* (II Mak 7 1) deutet zweifellos auf die 7

---

34 bei *ασθ.* nach Lk 5 15. 8 2 an Krankenheilungen zu denken (Clv., Grot., Thol., Ebr., vgl. Hiskias Genesung). 33 haben Tsch., WH., Treg. nach ℵD *ηργασαντο*, 34 die Rcpt. *μαχαιρας* nach EKLP (wie 37) und das Simpl. statt *ενεδυν.* nach EKLP.

*) Bei dem *ελαβον* kommt nicht die Glaubensthat des Elias und Elisa in Betracht (Hfm.), es bleibt auch nicht dahingestellt, ob ihr Glaube oder der der Frauen es vermochte (v. Sod.). Die Lesart *γυναικας* (Lchm., WH. a. R. nach ℵAD) ist sinnlos und nur durch den gangbaren Ausdruck *λαμβ. γυναικα* herbeigeführt. Das *κρειττ. αναστ.* bildet nicht den Gegensatz zu der ihnen angebotenen *απολύτρωσις* (Thol., Lün., Moll, Hltzh., Küb., Khl.) oder zu der Auferstehung der Gottlosen (Oec. nach Dan 12 2), obwohl II Mak 6 26 auf diesen Gedanken führen könnte.

makkabäischen Brüder, von deren Misshandlungen ja auch im Vorigen noch durchaus nicht die Rede war. Zu πεῖραν ἔλαβον, das hier, abweichend von 29, im passiven Sinne steht (Erfahrung wovon machen), vgl. Jos. Ant. II, 5 1. Mit dem steigernden ἔτι δέ (Lk 14 26, vgl. Act 21 28), das de W. ohne Grund bemängelt, wird aber angereiht, was ein andauerndes Leiden involvirt und darum noch mehr ist als das Vorhergenannte: δεσμῶν (Act 23 29 u. oft bei Paulus) καὶ φυλακῆς (Lk 22 33). — 11 37. ἐλιθάσθησαν) vgl. Act 5 26. II Kor 11 25. Gesteinigt wurde Zacharias, der Sohn Jojadas (II Chr 24 20ff.), nach der späteren Tradition auch Jeremias. Das ἐπειράσθησαν könnte, wenn echt, nur auf Versuchung zum Abfall durch irgend welche Folterqualen gehen. Allerdings fällt es in diesem Zusammenhange sehr auf, und die Bedeutung „foltern", die man gewöhnlich annimmt, ist wenigstens nicht nachzuweisen, weshalb man hier vielfach einen alten Schreibfehler vermuthet. Den Tod durch Zersägung (ἐπρίσθησαν) soll nach jüdischer Tradition (Asc. Jes. Vat. V, 11ff.) Jesajas erlitten haben. Zu ἐν φόνῳ μαχαίρης vgl. Ex 17 13. Ob der Verf. bei denen, die durch Schwerdtesmord starben (ἀπέθανον), an Beispiele, wie I Reg 19 10. Jer 26 23, dachte, muss dahingestellt bleiben. Wie von 35 zu 36, so kann auch hier die sicher nicht prämeditirte wechselvolle Aufzählung zu ganz andersartigen Leiden herabsteigen, die im Verhältniss zu den zuletzt genannten geringer erscheinen *). Das περιῆλθον bezeichnet sicher im Unterschiede von Act 19 13. I Tim 5 13 ein unstetes Leben. Ihm entspricht die rauhe Tracht in Schafpelzen (ἐν μηλωταῖς), wie sie von Elias berichtet wird (I Reg 19 13. 19), oder, wie der Verf. mit einem steigernden

---

*) Das ετεροι 36 ist keineswegs ungenau gebraucht (gegen Lün.). Bei Banden und Gefängniss erinnern die Ausleger gewöhnlich an Jeremias (20 2. 37 15, 38 6), obwohl dort nicht einmal von Banden die Rede ist. Das επειρασθ. 37 hat die Rcpt (Lchm., Treg. txt., WH. a. R.) erst hinter επρισθησαν (AEK), um die beiden grausamen Todesarten zusammenzustellen. Man nimmt an, dass es als altes Interpretament für das folgende ἐπρίσθησαν gesetzt, dann neben demselben in den Text gekommen (Reuss) und daher einfach zu streichen sei (Calv., Grot, Bhm., Del. u. A.), obwohl es freilich in den Textzeugen dafür an ausreichendem Anhalt fehlt, oder man conjicirt ἐπυρώθησαν (Beza), ἐπρήσθησαν (Moll, Hfm., Küb. nach Gataker), ἐπυράσθησαν (Pisc., v. Sod.) oder ἐπυρίσθησαν (Ebr.), was alles auf Feuertod deutet (vgl. auch Bl.). Viel unwahrscheinlicher Ew. nach Luth.: ἐπάρθησαν von πείρω: sie wurden zerstochen. Hltzh. hält ἐπειράσθησαν fest und bezieht es auf die Susanna. Dass der Verf. ein unstetes Leben voll Entbehrung und Drangsal für noch schlimmer hielt, als qualvollsten Tod (Hfm., Keil), ist doch recht unwahrscheinlich.

Asyndeton hinzufügt, *ἐν αἰγείοις* (Ex 25 4. 35 6) *δέρμασιν*, in den noch rauheren Ziegenfellen, und das Schicksal, das sie dabei zu erdulden hatten: Mangel (*ὑστερούμενοι*, wie Phl 4 12), Drangsal (*θλιβόμενοι*, wie II Kor 4 8. 7 5), Misshandlung (*κακουχούμενοι*, vgl. 25). — 11 38. *ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος*) ist eine das folgende *πλανώμενοι* (vgl. Mt 18 12f.) vorbereitende, den vorigen Partizipien ganz parallele Näherbestimmung des Subjekts von *περιῆλθον*, die nur darum die Form eines Relativsatzes annimmt, weil es keinen partizipialen Ausdruck für solche gab, deren die Welt nicht werth war (vgl. Mt 10 37f.). Die Welt ist auch hier nicht die sündige Menschheit im paulinischen Sinne, sondern, wie 7, der (freilich von der Sünde beherrschte) irdische Weltbestand. Denn offenbar bildet es den Gegensatz zu den Menschenwohnungen und dem Weltverkehr, wenn sie umherirrten *ἐπὶ ἐρημίαις* (II Kor 11 26) *καὶ ὄρεσιν* (Mk 5 5). Was sie thaten, um der Verfolgung zu entgehen, ist hier so dargestellt, als wollten sie sich einer Welt entziehen, die ihrer nicht werth war. Das *ἐπί* c. Dat. (vgl. übrigens Mk 1 45) zeigt, dass wohl hauptsächlich an die Einöden des Hochgebirges gedacht ist, wo sie zwischen kahlen Felsen umherirrten und wo auch die Höhlen (*καὶ σπηλαίοις*, vgl. Apk 6 15) und Erdklüfte (*καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς*, vgl. Ex 33 22) gedacht sind, in denen sie sich gelegentlich verbargen, so dass dieselben wohl unter einer Präposition mit dem Vorigen verbunden werden konnten *).

11 39f. *καὶ οὗτοι πάντες*) d. h. alle in diesem Kapitel Genannten, weil ja das *μαρτυρηθέντες* ohne Frage auf 2 zurückblickt, nur dass es hier heisst, dass sie mittelst des Glaubens (*διὰ τῆς πίστεως*) ein lobendes Zeugniss (in der Schrift) erhalten haben. Obwohl man darnach aber umsomehr glauben sollte, dass solcher Glaube längst gekrönt sei durch den Empfang des zuversichtlich Erhofften, so haben sie doch die Verheissung nicht erlangt (*οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν*, wie 10 36) **). — 11 40. *τοῦ θεοῦ*) der hiemit be-

---

*) Das *ὧν—ὁ κόσμος* kann schwerlich Subjekt zu *περιῆλθον* sein (Hfm., Keil, v. Sod., Khl.), da ja keinem Leser dort einen Absatz zu machen einfallen konnte, und die Trennung der ganz parallelen Part. durch dasselbe höchst unnatürlich ist, es gehört aber ebensowenig zum Folgenden (Bhm., Kuin. u. A). Das *ἐν* (Rcpt., WH. a. R. nach DEKL) ist offenbar Erleichterung. Ob in 37f. an die mancherlei Züge aus der Propheten- (v. Sod. nennt besonders Elias und Elisa) oder Makkabäergeschichte gedacht ist, die darauf passen, lässt sich nicht entscheiden.

**) Woher v. Sod. das *καὶ* mit „auch“ übersetzt, ist nicht abzusehen. Natürlich geht *οὗτοι πάντες* nicht bloss auf die 35ff. Genannten

ginnende Gen. abs. giebt den Grund an, weshalb sie noch nicht die Verheissung erlangt haben; und das περὶ ἡμῶν heisst: in Betreff unserer, aber sagt doch eben damit, dass der göttliche Rathschluss, wonach sie noch nicht zum Ziele gelangt sind, nicht mit Rücksicht auf sie, sondern auf uns gefasst war. Dann aber ergiebt sich daraus für das κρεῖττόν τι aus dem Kontext die nähere Bestimmung: etwas Besseres, als ihnen zu Theil geworden ist. Das kann aber nur darin bestehen, dass wir die Endvollendung, die mit der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi eintritt (vgl. 10 36f.), noch erleben sollen, auf die sie bisher vergeblich haben warten müssen. Das προβλεψαμένου bezeichnet nicht, dass Gott es vorhersah, wie das Act. Ps 37 13, sondern, dass er es für sich als Ziel seines Thuns vorhersah, also vorherbeschloss, und das ἵνα giebt die Absicht dieses göttlichen Rathschlusses an. Dieselbe lag aber darin, dass jene nicht ohne uns (μὴ χωρὶς ἡμῶν), vielmehr durch ein und dieselbe Heilsveranstaltung wie wir zur τελείωσις gelangen sollten (τελειωθῶσιν, wie 9 9. 10 1. 14). Die göttliche Absicht, die Versetzung in den Stand der Vollkommenheit, die zur Endvollendung nothwendig ist, für Alle durch das Eine Sühnopfer Christi am Kreuz zu bewirken, brachte es mit sich, dass diejenigen, welche dasselbe erlebten, unmittelbar die Endvollendung erlangen konnten, während alle Gläubigen des alten Bundes auf dieselbe warten mussten, bis sie mit uns, den die messianische Zeit erlebenden Gläubigen, durch jenes Opfer zu derselben vollkommenen Sündenreinheit geführt waren *).

(Schlicht., Storr.), aber auch nicht auf die 8—22 zusammen mit den 23ff. Genannten (v. Sod.). Da der Aorist nicht für das Plusquamperf. steht (Ebr.), so ist natürlich auch nicht an die Zeit ihres irdischen Lebens zu denken (Lün., Wörn., Küb., Khl.); denn es handelt sich ja um die Verheissung der Endvollendung (9 15), die noch keiner erlangt hat, und nicht um die Heilsverheissung überhaupt (Wörn.). Lchm. hat den Plur. τας επαγγελιας (nach A), der aus 13. 17. 33 stammt.

*) Das περὶ ἡμῶν heisst nicht: zu unserm Besten (de W.). Das κρειττον τι geht nicht auf etwas Besseres, als uns sonst zu Theil geworden wäre (Schlicht. u. Aeltere); aber auch nicht auf das diesseitige Erleben der Verheissungserfüllung (Del., Krtz., Moll, Keil, v. Sod.), da ja die επαγγ. 39 zugestandener Maassen auf die Endvollendung geht. Das ινα kann nicht über den Gen. abs. hinweg an 39 anknüpfen (Krtz., v. Sod. und der Sache nach auch Küb.), aber auch nicht Exposition des κρεῖττόν τι sein (Thol., Möller, Hfm., Keil, Hltzh., nach Schlicht. u. Aelteren), was im Widerspruch mit dem περὶ ἡμῶν stehen, und mindestens ein σὺν αὐτοῖς τελειωθῶμεν erfordert haben würde (vgl. Del.), ganz abgesehen davon, dass nicht abzusehen ist, dass und für wen es besser war, wenn alle zu gleicher Zeit zur Vollendung gelangten. Diese wird nämlich dann, wie von den Meisten (vgl. noch

Kap. 12.

12 1—3. Das Glaubensvorbild Christi. — Das volltönende und darum die Evidenz der Folgerung verstärkende *τοιγαροῦν* (vgl. I Th 4 8), welches zu der Ermahnung, dass auch wir (*καὶ ἡμεῖς*) thun sollen, was sie alle gethan haben, überleitet, erläutert der offenbar das Moment, auf welchem die Folgerung ruht, exponirende Partizipialsatz, der also mit: weil wir haben (*ἔχοντες*) aufzulösen ist. Zwar dass, mit einem durch die Voranstellung des *τοσοῦτον* (vgl. 4 7) gehobenen Nachdruck von einer so grossen Zahl von *μάρτυρες* die Rede ist, dass sie nach einem der Profangräcität ebenso geläufigen, wie der Schrift sonst fremden Bilde als *νέφος* bezeichnet wird, weil eine dichtgedrängte Schaar rings um uns her alles verdunkelt, wie eine Wolke, hat seinen Grund in der grossen Zahl von Beispielen, die in Kap. 11 aufgezählt sind. Aber diese Zahl war ja bereits in dem *οὗτοι πάντες* 11 39 zusammengefasst; und schon, dass diese Menge durch das ebenfalls mit Nachdruck vorantretende *περικείμενον ἡμῖν* (vgl. 5 2) als eine uns umlagernde bezeichnet wird, findet in der Beziehung auf die Aufzählung dieser Beispiele an sich keinerlei Rechtfertigung, da sie als in der Schrift uns vorgeführte Glaubensbeispiele (11 2. 39) doch höchstens vor uns stehen könnten. Vielmehr klingt schon hier das Bild des Wettlaufs an, in das die nachher folgende Ermahnung (*τρέχωμεν*) gekleidet wird, sofern der Wettläufer in der Rennbahn von einer zahlreichen Zuschauerschaar umgeben ist, weshalb jene auch zuletzt als Zeugen

---

v. Sod., Küb.) mit dem Erlangen der Verheissung identisch gefasst, was dem stehenden Sprachgebrauch des Briefes widerspricht. Daher die wunderliche Fassung von Bl., de W., Lün. (nach Pisc., Schlicht. u. Aelteren), nach der, wenn die Heilsvollendung eingetreten, wir garnicht mehr geboren wären und also dieselbe garnicht mehr erlangt hätten. Aber abgesehen von jenem völlig willkürlich eingetragenen Gedanken, beabsichtigte Gott dann ja nicht ein *κρεῖττόν τι* für uns, sondern nur, uns das jenen verheissene Heil nicht vorzuenthalten. Dem Richtigen, das schon Riehm hat (vgl. Khl.), kommt Del. nahe, nur dass auch er mit der *τελείωσις* der alttestamentlichen Gläubigen eine Umwandlung ihres jenseitigen Zustandes eingetreten denkt, von der unser Brief, wie das ganze NT, nichts weiss. Die richtige Bedeutung der *τελείωσις* und die daraus folgende Thatsache, dass auch die Gläubigen des alten Bundes erst durch das Opfer Christi dazu gebracht sind, erkennt auch Wörn. an, verfehlt aber den Sinn des 40 wegen seiner falschen Fassung von 39.

unseres Laufes (μαρτύρων) bezeichnet werden. Dass sie aber solche sind, kann nur aus 11 40 gefolgert werden (vgl. Hfm.); denn dass sie, die nicht ohne uns vollendet werden sollten, mit Interesse zuschauen, wie denn wir, auf die sie so lange haben warten müssen, den Wettkampf vollenden werden, der uns zu dem mit ihnen gemeinsamen Ziele (des κομίσασθαι τὴν ἐπαγγ.) führen soll, ist allerdings evident *). — Der zweite Partizipialsatz ist, wie schon das Part. Aor. zeigt, dem ersten nicht parallel, sondern bezeichnet was unsererseits geschehen sein muss, damit wir die Ermahnung zum τρέχειν befolgen können. Wie der Wettläufer sich von allem befreit, was ihn beschwert oder im Laufe hindert, so müssen auch wir abgelegt haben (ἀποθέμενοι, vgl. Jak 1 21. I Pt 2 1) das, was durch die nachdrückliche Voranstellung von ὄγκον (nur hier) als ein uns beschwerendes Gewicht und durch das πάντα als jede Art solchen Beschwernisses bezeichnet wird; die offenbare Beziehung auf den Wettläufer fordert, an die Sorge um das irdische Ergehen zu denken (vgl. Hfm., Hltzh.), welche den durch Verfolgungsleiden zum Wanken gebrachten Lesern den Lauf erschwerte. Das durch καί damit verbundene τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν bezeichnet die Sünde durch das sonst nirgends sich findende Adj. (nach seiner natürlichen Ableitung von περιΐστασθαι) als etwas, das, wie ein lose umgegürtetes, lang herabhängendes Gewand, sich uns überall um die Füsse schlingt und uns so direkt am Laufen hindert (vgl. das περι-

---

*) Es bedarf freilich zur Erläuterung dieser bildlichen Vorstellung nicht erst der Verweisung auf Joh 8 56 (Hfm.) oder Mt 27 52 (Keil), da es doch der ganzen Anschauung der Schrift entspricht, dass die Abgeschiedenen noch an den Schicksalen ihrer Söhne und Nachfolger theilnehmen, zumal wenn es so naturgemäss motivirt ist, wie hier. In dem Bilde von der Wolke das Erquickende (Patr.), das Aufsteigen von der Erde (Moll), oder das Schweben über der Erde (Del.), den Schutz, den sie uns wider den Abfall gewähren (v. Sod.), oder gar das unterschiedslose Verschwinden des Einzelnen in der Menge (Hfm.) hervorzuheben, verschiebt nur das naheliegende tert. comp. Unbegreiflich bleibt, wie man auf Grund von 11 2. 4. 5. 39 an Zeugen für den Glauben denken konnte (Theod., Calv., Grot., Lün., Krtz., Wörn., Hltzh.), für den Erfolg des Glaubens (v. Sod. nach seiner Missdeutung von Kap. 11 und mit Verweisung auf das zu fernliegende 10 38), oder gar für Gott (Chrys.), da doch einer, dessen Glaube bezeugt wird, nicht einer ist, der Zeugniss ablegt, und da der Glaube hier eben nicht genannt ist. Diesen Gesichtspunkt aber irgendwie mit dem richtigen zu verbinden (Del., Moll, Riehm, Keil), ist ebenso unexegetisch, wie die alte Erklärung von Blutzeugen (Limborg u. A.). Es geht darum das τοιγαροῦν nicht auf die Fülle der angeführten Glaubensbeispiele (Krtz., Keil), so dass aus dem ganzen Kapitel gefolgert würde (so gew., vgl. noch Hltzh.).

κεῖσθαι 5 2). Das thut aber die Sünde des Zweifels oder Unglaubens, die uns hindert, im Festhalten an der Hoffnung das Ziel zu erreichen*). Das auf 10 36 zurückweisende δι' ὑπομονῆς zeigt, dass nur mittelst standhafter Ausdauer im Glauben die Ermahnung befolgt werden kann: τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα. Haben wir uns dessen entledigt, was uns den Lauf erschwert oder uns so hindert, dass wir garnicht mehr vorwärts kommen (vgl. Hfm.), so können wir erst den Lauf vollführen, der jetzt, wie II Tim 4 7, bestimmter als ein Wettlauf in der Rennbahn und zwar ausdrücklich als ein uns proponirter (vgl. 6 18) bezeichnet wird, in dem uns die Möglichkeit, das Ziel zu erreichen und den Siegespreis zu erringen, eröffnet ist.

12 2. ἀφορῶντες) charakterisirt näher, wie wir laufen sollen, um das Ziel erreichen zu können. Bei dem ἀφορᾶν ist nicht wie Phl 2 23 an ein Sehen von ferne gedacht, sondern, wie bei dem ἀποβλέπειν 11 26, an ein Hinwegblicken von Allem, was uns vom Laufen abschrecken kann (vgl. Khl., v. Sod.), auf den, der uns das höchste Vorbild giebt: εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν. Dass dieses Vorbild nicht in irgend eine Beziehung zu anderen Vorbildern gesetzt ist, zeigt aufs Neue, dass die μάρτυρες 1 nicht als Glaubensvorbilder gedacht sind. Dass aber ἀρχηγός nicht den

*) Ungenau Luth., Thol.: Die Sünde, die uns immer anklebt (vgl. Khl.: die festanhaftende), falsch mit Anknüpfung an die Bedeutungen von περίστασις Beng., Storr: die Sünde, welche leicht in Gefahr stürzt (vgl. Theoph.), Heinr., Kuin.: welche viele Hindernisse mit sich bringt, Hamm., Bhm.: welche verführt. Auf dieselbe Bedeutung kommen Carpz., Schulz u. A. vom Act. περιΐστημι aus. Ganz kontextwidrig ist es, an die Sünde zu denken, die leicht umgangen, d. h. vermieden werden kann (Ew. nach Chrys.), oder umgekehrt an die Sünde, die uns leicht umzingelt und gefangen nimmt (Lün., Krtz.), oder sich in den Weg stellt (Grot., Ebr., Del., Klg., Küb., welcher das Verb. zeugmatisch damit verbindet), da diese nicht abgelegt werden kann. Auch ist es verkehrt, an ein zu schweres (Bl.) oder zu enges (Krtz.) Gewand zu denken. Die Sünde des Abfalls (Thol., Klg., auch Carpz., Bhm., Kuin.) kann natürlich nicht gemeint sein, da diese nicht am Laufen hindert, sondern Zeichen des aufgegebenen Laufens ist. Es ist eine irrige Voraussetzung, dass der Ausdruck nur eine Erläuterung des Bildes vom ὄγκος bildet (Grot., Cal., Heinr. u. A.) oder nur von der Species zum Genus überleitet (Lün.). Gemeint ist übrigens mit ὄγκος weder das Hängen am Judenthum oder gar an Gesetzeswerken (Lün., de W., Del., Krtz.), noch der Hochmuth, von dem es sonst im metaphorischen Sinne vorkommt (Beng.), noch alles Ansehn, aller äusserer Glanz (v. Sod., der es dadurch erläutern will, dass der Wettläufer seinen Schmuck, sein Festkleid ablegt). Zu allgemein Küb.: alle Verstricktheit in weltliches Treiben.

bezeichnen kann, der den christlichen Glauben in uns erweckt hat (Lün., Hfm., Keil, Wörner, Hltzh. nach Patr. u. Aelteren), ist mit Recht nach dem Vorgange von Beng., Schulz seit Bl. von den meisten Neueren erkannt, zumal dann ja ohne Frage *τῆς πίστεως ἡμῶν* stehen müsste. Das wird freilich erst ganz klar, wenn man die Vorstellung aufgiebt, als ob *ἀρχηγ.* irgendwo einfach Urheber heissen könne, während es diesen Sinn doch nur dadurch erhalten kann, dass einer, der in irgend einer Sache Anführer und Anfänger ist (vgl. Mch 1 13. I Mak 9 61), dieselbe allerdings auch für Andere ermöglicht (2 10). Hier ist dieser Sinn aber schon dadurch ausgeschlossen, dass Kap. 11 eine Reihe von Glaubenshelden genannt ist, deren Glauben doch nicht durch Jesum gewirkt war. Jesus kann also nur insofern als der Heerführer des Glaubens bezeichnet sein, als er uns im Glauben als solchem vorangegangen ist, d. h. das höchste Vorbild desselben gegeben hat. Ebensowenig kann das sonst nicht vorkommende *τελειωτής* einen bezeichnen, der unseren Glauben zur Völligkeit bringt, sondern nur den, der den Glauben als solchen zur Vollendung gebracht, also selbst den Glauben in der höchsten Probe bewährt hat, wobei die transitive Bedeutung des Wortes völlig gewahrt bleibt *). Das zeigt schon der auf sein irdisch-geschichtliches Leben hinweisende Name *Ἰησοῦν*, und dafür beweist endlich der folgende Relativsatz (*ὅς*), der anerkannter Maassen ihn als Glaubensvorbild darstellt, eben damit aber die Erklärung dafür giebt, inwiefern dieser Heerführer und Vollender des Glaubens, wenn wir beständig auf ihn blicken, uns das *τρέχειν* ermöglicht. Nicht sofern wir in ihm den sehen, der uns zum Glauben verhilft, sondern sofern wir in ihm ein Vorbild sehen, wie einer in der schwersten Probe Glauben gehalten hat und dafür am Ziele gekrönt ist. Schon das *ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς* weist ja darauf hin, dass er bei dem, was er erlitt, ein bestimmtes Ziel im Auge hatte, welches dadurch zu erreichen er zuversichtlich hoffte, sofern er um den

---

*) Während ausser denen, die das *ἀρχηγός* missdeuten, hier auch Del., Klg. an den denken, der unseren Glauben zur Völligkeit bringt, und Grot., Kuin., Storr, Heinr., Kuin., Küb. gar an den, der ihn als Kampfrichter krönt (vgl. Khl.: der den Glauben zu seinem Ziel gebracht hat, Mittel für den Antheil an der Vollendung zu sein), hält v. Sod. an der richtigen Deutung des *τελειωτής* fest, biegt aber dann das *ἀρχηγός* dahin um, dass er die Anderen nach sich zieht, indem sie in ihm die Vollendung desselben schauen. Ganz verkehrt Küb.: der das Glaubensleben ordnet, regelt. Uebrigens kann das *ἀφορῶντες* weder dem ersten (Lün. u. A.), noch dem zweiten Partizipialsatz (Hfm.) parallel stehen.

Preis der ihm proponirten (vgl. 1), d. h. in Aussicht gestellten Freude erduldete, was er ohne solche Aussicht nicht zu erdulden im Stande gewesen wäre. Dies προκειμ. schliesst jede Beziehung auf eine Freude aus, die er besessen hatte oder verschmähte. Gemeint ist die Freude an seiner himmlischen Herrlichkeit (vgl. Mt 25 21), da es sich ja um eine Freude handelt, auf die er im Glauben zuversichtlich hoffte. Um sie zu erlangen, übte er die ὑπομονή, durch die wir unser Ziel im Wettlauf erreichen sollen (1), indem er standhaft erduldete (ὑπέμεινεν, wie 10 32) einen qualvollen Tod, wie es der Tod am Kreuze ist. Bem. das artikellose σταυρόν (vgl. Mt 10 38). Da aber dieser Tod nicht nur der qualvollste, sondern auch der schmachvollste ist, so fügt der Verf. hinzu, dass Jesus dabei die mit ihm verbundene Schmach (αἰσχύνης, vgl. Jes 50 6) für nichts achtete (καταφρονήσας, vgl. Lk 16 13), nämlich im Vergleich mit der Freude, die er durch sein ὑπομένειν sicher zu gewinnen hoffte. Dass er dieselbe auch wirklich erlangte und wir also auch an ihm sehen können, wie der in der Geduld bewährte Glaube gekrönt wird, zeigt der mit dem innerlich verbindenden (vgl. 1 3), d. h. hier die nothwendige Folge jenes ὑπομένειν anreihenden τε angeschlossene Satz: ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου (vgl. 8 1) τοῦ θεοῦ κεκάθικεν (vgl. 1 3. 10 12). Er hat sich gesetzt und sitzt nun (bem. das Perf.) zur Rechten des Thrones Gottes, wo ihm jene Freude im vollsten Maasse zu Theil geworden ist*).

12 3. ἀναλογίσασθε γάρ) bezeichnet die neue Ermahnung als den Grund, um deswillen vorher der Hinblick auf Jesum gefordert war (Hfm. mit Verweisung auf Röm 6 19). Denn durch ihn veranlasst, sollen die Leser, die er jezt allein anredet, vergleichend bedenken (ἀναλογ., wie III Mak 7 7), was

---

*) Es ist hier also nicht davon die Rede, dass er seine uranfängliche Herrlichkeit (Pesch., Beza, Heinr., Ew. u. A.), oder die Leidensfreiheit, die er als der Sündlose haben konnte (Patr., Luth., Calov u. noch Hltzh., vgl. v. Sod., der das οὐχ. ἁρπ. ἡγήσ. Phl 2 6 vergleicht), oder die Weltfreuden (Calv., Carpz., Bisp. u. A.) mit dem Kreuzesleiden vertauschte. Ganz fern liegt insbesondere der Gedanke, dass er auf die χαρά verzichtete und den ἀγών wählte, während derselbe für uns so viel einfacher ist, da uns nichts Anderes vorliegt, und die angeblich in dem Gegensatz von καταφρ. und αἰσχύνη (gleich καταφρονεῖσθαι) liegende Pointe (v. Sod.). Eine ebenso fernliegende Reflexion ist es, dass er das Leiden doch übernahm, um die Brüder zu erlösen (v. Sod.), was darum auch Lün. nach Theod. (Freude an der Vollendung seines Erlösungswerkes) hier mithineinziehen will. Dass die obige Darstellung nicht unbiblisch ist, zeigt gerade Phil 2 9 das διό. Wohl nur Hltzh. bestreitet, dass Jesus hier als Glaubensvorbild dargestellt werde. Die Rcpt. hat nach Min. den Aor. ἐκάθισεν.

der erduldet hat, zu dem sie aufschauen, im Vergleich zu dem, was es für sie zu erdulden giebt Darum steht mit vollem Nachdruck voran τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα, indem das auf 2 rückweisende τοιαύτην (7 26. 8 1) sagt, bis zu welchem Gipfelpunkt der Widerspruch gegangen ist, dessen Erduldethaben der Grund seiner gegenwärtigen Würdestellung ist (bem. des Part. Perf.). Wenn derselbe als ein von den Sündern gegen seine eigene Person erhobener (ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτόν) bezeichnet wird, so kann in diesem so betonten Gegensatz nur angedeutet sein, dass, was er, der Sündlose, von Sündern erduldete (vgl. Hfm.), immer etwas Anderes war, als was wir, die wir selbst Sünder sind, erdulden. Der scheinbar so schwache Ausdruck ἀντιλογίαν (6 16. 7 7) ist aber mit voller Absicht gewählt, weil das ἀντιλέγειν gerade es ist, was den Jüngern Jesu genau wie ihm selbst widerfährt (Lk 2 34. Act 13 45), und an dessen Art und Grade sie eben am besten vergleichend abnehmen können, wie viel mehr der erduldet hat, welcher ihnen das höchste Vorbild des Glaubens gegeben hat. — ἵνα μὴ κάμητε) in diesem Sinne nur hier von der Ermüdung im Laufe, welche eintritt, wenn derselbe über unsere Kräfte geht. Da es sich aber hier unter dem Bilde des Laufes um die Ausdauer in Glaube und Hoffnung handelt, so tritt die Ermattung dann ein, wenn die Anfechtung ihnen zu schwer dünkt und sie so an den Seelen erschlaffen (ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι, vgl. Dtn 20 3). Das aber kann allein dadurch vermieden werden, wenn sie durch vergleichende Betrachtung der Leiden Christi sich überzeugen, wie viel Schlimmeres er erduldet hat *).

---

*) Das ταῖς ψυχ. ὑμῶν muss also nachdrücklich vor ἐκλυόμ. stehen und kann nicht zu κάμητε gezogen werden (Luth., Beng., Schulz, Bhm. u. A.), zumal dann das ἐκλυόμ. ganz ton- und bedeutungslos nachschleppt. Dass ἀντιλογίαν nicht Widersetzlichkeit oder thätliche Misshandlung (vgl. Bhm., Bl., de W., Thol., Del. u. A.) bezeichnen kann, bedarf keines Nachweises. Vollends es von dem Widerspruch des Kreuzes gegen die Freude, die sein Recht war, zu nehmen (Hltzh., der γάρ gleich: nämlich fasst), ist wider allen Wortsinn. Das γάρ ist freilich auch nicht eine blosse Bekräftigung (Lün.: ja), noch führt es eine Versicherung in der Form einer Ermahnung ein (Del., Krtz., Keil). Während die Rcpt. αυτον (KL) statt εαυτον hat, nimmt WH. txt. das sinnlose εαυτους (ℵDE) auf, das so leicht in die pluralische Ermahnung eindrang. Diese Lesart vertheidigt in höchst gekünstelter Weise v. Sod., indem er darin findet, dass das Verhalten der Menschen gegen ihn ein Widerspruch gegen ihr besseres Ich, wie gegen ihren wahren Vortheil war. Dass troz des τ. ἁμαρτ. der Kontext „auch nicht die leiseste Andeutung“ von einem Gegensatz des Sündlosen gegen die Sünder enthalten soll, ist eine starke Behauptung.

In der Schlussermahnung beginnt der Verf. damit, den Lesern ihre Leidensanfechtungen als eine heilsame Zucht der väterlichen Liebe Gottes darzustellen (12 4—11), worauf eine ernste Mahnung an die Gemeinde folgt, für ihre schwachen Glieder zu sorgen, dass keines von ihnen in den unseligen Abfall gerathe (12—17). Dann hält er ihnen noch einmal die ganze Grösse dessen vor, was sie im neuen Bunde empfangen haben (18—24), um sie an die ungeheuere Schwere ihrer Verantwortung Angesichts der nahenden Endentscheidung zu erinnern (25—29).

12 4—11. Die heilsame Zucht der Leidensanfechtung. — *οὔπω*) vgl. 2 8, nimmt die schon 3 gemachte Andeutung auf, dass der Widerspruch, den die Leser bisher erfuhren, noch lange nicht soweit ging, wie der, welchen Jesus erduldete. Jesus hat bei seinem Erdulden jenes Widerspruches bis aufs Blut (*μέχρις αἵματος*) widerstanden, da er ja den blutigen Tod am Kreuze erduldete (2), während sie noch nicht einem blutigen Tod drohenden Widerspruch Widerstand geleistet haben (*ἀντικατέστητε*, wie II Sam 21 5). Warum das *ὑπομένειν* hier als ein *ἀντικαθιστάναι* bezeichnet ist, sagt der Partizipialsatz, in welchem natürlich *πρὸς τὴν ἁμαρτίαν* mit dem ihm entsprechenden und darum absichtsvoll gewählten *ἀνταγωνιζόμενοι* (nur hier) zu verbinden ist (gegen Beng.). Bei ihnen ist ja ein Erdulden des feindseligen Widerspruchs nur möglich, wenn sie die Sünde, zu der sie das ihnen dadurch bereitete Leid versuchen könnte, immer aufs Neue bekämpfen *). — 12 5. *καὶ ἐκλέλησθε*) nur hier. So wenig 4

---

*) Es steht darum *ἁμαρτία* hier nicht für *ἁμαρτωλοί* (Carpz., Ebr., Del., Klg.) oder für die objektive Weltmacht, die ihnen in den Feinden des Evangeliums entgegentritt (Moll, Möller, Hltzh., Küb.), sondern von der Sünde (1, vgl. 3 13), die gleichsam in den Leidensanfechtungen auf sie eindringt, um sie zum Abfall zu verleiten (vgl. Hfm.). Es wird hier nicht vom Bilde des Wettlaufes zu dem des Faustkampfes übergegangen (gegen Carpz., Beng., Bl., Lün., Del., Hfm., Keil), da der Gedanke ja nicht zu dem *τρέχωμεν* 1, sondern zu dem *ὑπομένειν* Jesu in Beziehung steht. Eben darum kann auch das *μέχρις αἵματος* weder auf blutige Wunden gehen, wie sie im Faustkampf geschlagen werden, noch gar in „bis aufs Aeusserste" abgeschwächt werden (Krtz. nach Holtzm.). Die Versuche, das *μέχρις αἵματος* umzudeuten, haben ihren Grund darin, dass man den Gedanken entfernen wollte, die Leser hätten noch keine blutige Verfolgung erduldet, theils um in ihnen die römischen Christen zu sehen, welche die neronische Verfolgung erlebt hatten (vgl. Krtz.), theils weil man bestritt, dass dies von den palästinensischen Christen gesagt sein könne, weil diese den Märtyrertod des Stephanus und der beiden Jacobus erlebt hatten (vgl. Hfm., Keil). Allein jene erste Verfolgung hatte eben die Mehrzahl der Leser noch nicht erlebt (vgl. zu 10 32); und daraus, dass ein-

einen Vorwurf enthielt, so wenig ist ein solcher die Absicht dieser Aussage. Wie der Verf. ihnen dort zur Ermunterung im Laufe (1—3) vorhielt, dass sie doch noch lange nicht erdulden müssen, was Jesus erduldet hat, so hält er ihnen hier eine Ermahnung der Schrift vor, die sie bei ihrer Muthlosigkeit vergessen und so noch nicht erprobt zu haben scheinen, während sie doch, indem sie auf die Bedeutung des Leidens für sie hinweist, am besten geeignet ist, sie zu standhaftem Ertragen zu ermuntern. Da selbstverständlich nur eine in der Schrift ergehende Ermahnung gemeint sein kann und in dieser Gott zu den Lesern redet, weist das *ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται* darauf hin, dass diese Ermahnung, d. h. Gott in ihr doch mit ihnen als mit Söhnen redet (*διαλέγ. τινι* wie Act 17 2), sofern sie mit *υἱέ μου* beginnt, weil schon daraus erhellt, dass es als väterliches Mahnwort im Stande sein muss, sie zu einer alle Verzagtheit überwindenden Betrachtung des Leidens zu ermuntern *). Dass in der Stelle Prv 3 11f. überall von Jehova in dritter Person die Rede ist, hindert den Verf. durch-

---

zelne Vorsteher der Gemeinde den Märtyrertod gestorben waren (13 7), was freilich auch in den Worten in keiner Weise angedeutet (gegen v. Sod.), folgt keineswegs, dass die Gemeinde als solche bereits von blutiger Verfolgung bedroht gewesen war. Natürlich wird ihnen nicht der Vorwurf gemacht, dass sie sich dem Märtyrertode kreuzflüchtig entzogen haben (Del., Moll), es soll auch nicht gesagt werden, dass noch nicht ein Märtyrertod unter ihnen nothwendig geworden wäre (Bl., Lün.), oder gar, dass sie ihn noch nicht erlitten haben (Hltzh., Küb.), was sich doch von selbst versteht.

*) Die angeblich zur Milderung des Vorwurfs nothwendige fragende Fassung (Calv., Grot., Bhm., Bl., Lün., Del., Ew., Küb. u. A.) ist unnöthig und für den Leser unerkennbar. Es ist aber auch keineswegs nöthig, das *καί* im Sinne von: und doch, und schon (Thol., Krtz., Ebr., Hfm. nach Erasm., Luth.) zu nehmen. Es ist auch kein Grund, *τ. παρακλ.* ganz oder vorwiegend von tröstlicher Zusprache (Luth., Del., Lün., Krtz., Klg., Hltzh., Küb.) zu nehmen. Natürlich kann das argumentirende *ἥτις* die Stelle nicht als eine ihnen bekannte (Lün.) bezeichnen, geschweige denn dass es das *ἐκλέλησθε* motiviren würde, wie Hfm. meint, der deshalb und weil sonst die Leser als Söhne des Zuspruchs bezeichnet wären (!), *ἤ τις* lesen will (vgl. Hltzh.). Das eigentliche Motiv dieser Künstelei ist natürlich, das *υἱέ μου* im Sinne des Urtextes auf den *τις* zu beziehen, der zu seinem Schüler redet, da Hfm. die Beziehung auf die Weisheit, die mit ihren Söhnen rede (Del., Keil), mit Recht abweist. Natürlich folgert er auch aus dem *μου* nach *υἱέ*, das in unserem Text der LXX fehlt, dass der Verf. hier den Urtext berücksichtige, in dem es steht, woran doch nach dem Thatbestand aller seiner Citate gar nicht zu denken ist. Es lag in der That auch ohne solchen Anlass für ihn, der das an dem Spruche so bedeutsam fand, dass Gott in ihm als zu seinen Söhnen redet, nahe genug, dies durch Einschaltung des *μου* noch deutlicher hervorzuheben.

aus nicht, sie als ein Gotteswort anzusehen, in dem er seine Söhne anredet (vgl. 4 4. 8 ff.). Die Ermahnung lautet nach den LXX (Cod. Alex., am Schlusse ganz abweichend vom Grundtext): „missachte nicht Züchtigung, welche von Jehova kommt; auch ermatte nicht, wenn du von ihm (durch Leiden) zurechtgewiesen wirst. 6. Denn welchen liebt Jehova, den züchtigt er; er geisselt aber jeden Sohn, den er (als den seinigen) annimmt". Hier ist also klar angedeutet, dass die Leiden erziehliche Maassnahmen sind, welche gerade die väterliche Liebe Gottes über seine Kinder verhängt, und dass daher dieselben ein Gut sind, das nicht gering geschätzt werden darf, geschweige denn dass man im Tragen der Leiden ermatten dürfte (vgl. 3). — 12 7. *εἰς παιδείαν ὑπομένετε*) fasst den Grundgedanken des Schriftspruches, sofern er die rechte Auffassung des Leidens lehrt, scharf pointirt zusammen: zur Züchtigung, d. h. zu eurer Erziehung geschieht es, wenn ihr (Leidensanfechtungen) erduldet. Man braucht nicht zu sagen, der Verf. setze als selbstverständlich voraus, dass seine Mahnung erfüllt wird (v. Sod.). Noch ertragen ja die Leser ihre Leidensanfechtungen, da es sich nur darum handelt, dass sie nicht ermatten (3), sondern den Kampf muthig fortsetzen (1); und nicht das Leiden an sich, sondern nur das geduldig getragene übt ja eine erziehliche Wirkung. Der asyndetische Anschluss des *ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός* erklärt sich nur, wenn dieser Satz den vorigen erläutert, die Kehrseite des Gedankens hervorhebend, wonach solche *παιδεία* eben eine Aeusserung der väterlichen Liebe Gottes ist, der in ihr mit uns als mit Kindern verkehrt (*προσφέρ. τινί* gut griech., aber der Schriftsprache fremd)*). In dem Begründungssatz nimmt man gewöhnlich *τίς γὰρ υἱός* zusammen im Sinne von: welcher Sohn ist, d. h. wo ist wohl ein Sohn (Bl., de W.,

*) Hfm. verbindet *εἰς παιδ.* mit *μαστιγοῖ* (wie Cod. D mit *παραδέχεται*), um auch in dieser Erläuterung des Citats eine Berücksichtigung des Urtextes nachweisen zu können (vgl. Hltzh.); aber das dann ganz abgerissen stehen bleibende *ὑπομ.* ist eine exegetische Unmöglichkeit. Thol., Bl., de W., Lün., Krtz., Küb. u. A. bleiben unter dem Vorwande, dass die allein beglaubigte Lesart sinnlos sei, bei der Rcpt. (die nach Min. *εἰ* hat, das offenbar dem Anfang von 8 nachgebildet) stehen, die schon darum unhaltbar ist, weil sie die Umdeutung des *ὑπομένετε* in den blossen Begriff des Erleidens nothwendig macht, der ganz unberechtigt auch von Chrys., Del., Riehm, Moll, Möller dafür eingesetzt wird. Freilich braucht man auch das *ὑπομένετε* nicht imperativisch zu fassen (Keil), wodurch das folgende Asyndeton so hart wird, dass Ebr. übersetzt: wenn sich Euch Gott als Kindern anbietet (vgl. Luth.). Im Begründungssatz kann natürlich *τις* nicht Prädikat sein (Bhm.). Das *εστιν* nach *γαρ* (Rcpt. nach DEKLP) ist zu streichen.

Thol., Lün., Ew., Krtz.)?, aber dann könnte das ἐστίν, das dann nicht blosse Copula wäre, kaum fehlen (vgl. Mt 7 9. 12 11). Es muss also heissen: Wer ist ein Sohn, ein rechter Sohn (Del., Moll, Keil), den ein Vater nicht züchtigt (ὃν οὐ παιδεύει πατήρ)? — 12 8. εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας) wenn ihr aber frei seid von solcher Züchtigung, wie sie mit dem normalen Verhalten des Vaters zum Sohne gegeben ist. Dies wird noch dadurch ins Licht gesetzt, dass derselben Alle theilhaftig geworden sind und werden: ἧς μέτοχοι (3 1. 6 4) γεγόνασιν πάντες, womit alle Söhne Gottes (7) gemeint sind, da das Perf. offenbar auf die Kap. 11 aufgezählten Exempel zurückblickt. Das ἄρα (4 9) leitet die Folgerung ein, dass sie in diesem Falle νόθοι (nur hier), d. h. ausserehelich erzeugte Kinder sind, um deren Wohl und Wehe der Vater sich nicht sonderlich kümmern wird, und nicht echte Söhne (καὶ οὐχ υἱοί ἐστε)*).

12 9f. εἶτα) steht oft in Aufzählungen (I Kor 12 28 Rcpt.) und reiht hier eine zweite Seite der Betrachtung an („sodann", „ferner"). Das voranstehende Objekt τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας deutet an, welches das neue Moment auf dieser zweiten Seite der Betrachtung ist. Bisher war aus dem väterlichen Verhältniss Gottes zu uns das Leiden begreiflich zu machen gesucht; jetzt wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Väter, mit denen er dabei verglichen ist, wie das den Gegensatz vorbereitende μέν sagt, doch nur unsere leiblichen Väter (vgl. 2 14) waren. Die Imperf. schildern unser Verhältniss, das wir zu diesen in der Jugendzeit hatten. Wir hatten sie zu Züchtigern (εἴχομεν παιδευτάς, vgl. Röm 2 20) und scheuten sie ehrerbietig (καὶ ἐνετρεπόμεθα, vgl. Mk 12 6. Lk 18 2. 4), durch welchen Zusatz daran erinnert wird, dass schon die Ehrfurcht vor den leiblichen Vätern jeden Gedanken,

---

*) Ganz unnöthige Bedenken erhebt gegen diesen einfachen Wortsinn Hfm., der aus der Unmöglichkeit der Folge, dass Gott unrechtmässig erzeugte Kinder habe, die Unmöglichkeit des Vordersatzes erschliesst und zum Nachsatz das εἶτα aus 9 hinzuziehen will. Den Bedenken Hofm.'s hat v. Sod. soweit nachgegeben, dass er ihretwegen den Gedanken dahin wendet, sie schlössen sich selbst vom Sohnesrecht aus, wenn sie sich der Züchtigung entzögen, was doch weder der Wortlaut noch der Zusammenhang erlaubt. Das tert. comp. der Vergleichung, in der natürlich nicht liegt, dass der in ihr hypothetisch gesetzte Fall nothwendig ein an sich möglicher ist, findet Del. darin, dass solche Kinder nicht wissen, wem sie angehören, Keil darin, dass sie keinen Anspruch auf das Erbe haben. Grot. u. A. denken ganz verkehrt an Söhne, die von der Mutter im Ehebruch erzeugt sind. Die πάντες sind natürlich nicht alle Söhne irdischer Väter (Bez. u. Aeltere). Das εστε hat die Rcpt. hinter νοθοι heraufgenommen (KLP).

dass ihre Züchtigung unbillig sei, und jedes ungeduldige Murren über dieselbe ausschloss. Der selbstständige Hauptsatz vertritt die Stelle eines hypothetischen Vordersatzes (vgl. 10 28f.); darum schliesst sich asyndetisch eine Frage an, deren schon durch die Frageform markirte (οὐ, vgl. 1 14) bejahende Beantwortung eine Folge involvirt, die noch um vieles gewisser eintreten wird (*πολὺ μᾶλλον* statt des gewöhnlicheren *πολλῷ μ.*, vgl. Röm 5 9f.) als jene Ehrfurcht vor unseren leiblichen Vätern. Das *ὑποταγησόμεθα* (vgl. Jak 4 7) bezeichnet die willige Unterwerfung unter die göttliche Fügung, die alle Ungeduld und alles Verzagen ausschliesst, und durch die Bezeichnung Gottes (*τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων*) wird derselbe im Gegensatz zu unseren leiblichen Vätern so charakterisirt, dass dieser Schluss a minore ad majus evident ist. Jene Bezeichnung aber, die vielleicht eine Reminiscenz an Num 16 22. 27 16 involvirt, geht nach dem Gegensatz darauf, dass von ihm die Geister ihren Ursprung haben, wie unser Fleisch ihn von den Vätern hat. Da nun in jedem Menschen Geist wohnt (Jak 4 5) und die Engel Geister sind (1 14), so ist damit einerseits gesagt, dass unser geistiges Leben im Gegensatz zum leiblichen in Gott seinen Ursprung hat; aber zugleich wird die Erhabenheit dessen, dem wir diese Seite unseres Lebens verdanken, eben dadurch hervorgehoben, dass er nicht etwa nur der Vater unseres Geistes genannt wird, wie die Ausleger oft erwarten, sondern der Vater der Geister überhaupt, wobei die himmlischen Geister garnicht ausgeschlossen werden können *). —

---

*) Natürlich kann es des Gegensatzes wegen nicht mit den patristischen Auslegern auf die Engel allein bezogen werden, aber ebenso wenig ist bloss der Schöpfer der Seelen gemeint (Calv., Del., Riehm, Moll, Keil, v. Sod.). Gerade dieser umfassende Ausdruck zeigt recht klar, wie fern der Verf. davon ist, eine creatianische Theorie entwickeln zu wollen im Gegensatz zu der traducianischen, die man ebenso gut aus 7 10 ableiten könnte, und dass er keinesfalls den Grundtext von Num 16 22 im Auge hat (gegen Hfm.), da dort gerade Gott der Gott der Geister in allem Fleisch heisst. Ganz verfehlt ist die Beziehung des Ausdrucks auf Gott als den Schöpfer des neuen geistlichen Lebens in uns (Bl., de W., Thol., Ebr., Wörn., Küb., unklar Lün.), wie die Väter sogar an die Geistesgaben dachten; schon der Gegensatz schliesst dieselbe ebenso aus, wie die Beziehung von *πατήρ* auf die väterliche Fürsorge (Bhm. nach Aelteren). Mit dem *κ. ἐνετρεπόμεθα* soll nicht der Erfolg der *παιδεία* hervorgehoben werden (Keil), am wenigsten in dem Sinne von v. Sod., der es in dem dem NT fremden Sinne von: umkehren, besser werden nimmt und nach seiner falschen Auffassung von 8 das *εἶτα* von der Betrachtung der Züchtigung von Seiten der Söhne zu derjenigen von Seiten des Vaters überleiten lässt. Die Rcpt. hat das gewöhnlichere *πολλῷ* (KL) statt *πολυ*.

καὶ ζήσομεν) natürlich im Sinne von 10 38 vom ewigen Leben. Der Blick auf diese Folge einer Unterwerfung unter die göttliche Fügung, welche ja das Ausharren in Geduld zur nothwendigen Folge hat, soll hervorheben, wie heilsam diese Betrachtung des Leidens als einer väterlichen Züchtigung ist. — 12 10. οἱ μὲν γάρ) sc. die leiblichen Väter, vgl. 7 20. 23. Begründet wird die Gewissheit der Folgerung in 9 durch den Hinweis auf einige andere Punkte, in denen die göttliche Züchtigung so hoch über der aller menschlichen Väter steht, dass man ihr um so vielmehr sich willig unterwerfen wird. Auf den ersten derselben weist das πρὸς ὀλίγας ἡμέρας hin. Gemeint sind die relativ wenigen Tage der unmündigen Jugendzeit, in welchen wir der väterlichen Erziehung unterstellt sind und auf welche darum die Zuchtübung derselben berechnet ist. Schon dieser beschränkte Zweck derselben lässt die menschliche Züchtigung als etwas relativ Werthloses erscheinen; noch mehr das κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς (vgl. Lk 1 3. Act 15 22), welches besagt, dass dieselbe stattfindet nach dem Bedünken menschlicher Väter, bei dem es an Irrthümern und Missgriffen nicht fehlen kann, ja bei dem oft verkehrte Ziele verfolgt werden. Dem Imperf. ἐπαίδευον, das wie 9 auf die Jugendzeit zurückweist, gegenüber ist bei dem ὁ δέ natürlich das Praes. παιδεύει zu ergänzen. Die göttliche Zuchtübung ist immer und mit unfehlbarer Sicherheit ἐπὶ τὸ συμφέρον (I Kor 7 35 Rcpt. 12, 7), d. h. auf das Heilsame, uns wahren Nutzen Bringende gerichtet. Wie dieses dem fehlsamen κατὰ τὸ δοκ. αὐτ. gegenübersteht, so das εἰς τὸ μεταλαβεῖν (6 7) τῆς ἁγιότητος (vgl. II Kor 1 12) αὐτοῦ dem πρὸς ὀλίγ. ἡμέρας. So wenig der erste Gegensatz freilich ein direkter und formaler, so wenig dieser (vgl. Wörn.). Der Sache nach aber ist eine auf die Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit, d. h. auf die eine Bedeutung für die Ewigkeit involvirende Verwirklichung des religiös-sittlichen Ideals (Lev 11 44) gerichtete Zucht doch eine unendlich werthvollere als die auf die vorübergehenden Zwecke menschlicher Erziehung berechnete *).

---

*) Der Vers begründet nicht das κ. ζήσομεν (Hltzh.; doch vgl. auch v. Sod., der hier den Erfolg genauer beleuchtet sieht). Das πρὸς ὀλίγας ἡμ. zu beiden Sätzen zu ziehen (Bhm., Bl., Lün., Krtz.), verbieten Wortstellung und Kontext, da es, um diese Beziehung anzudeuten, nothwendig vor οἱ μέν stehen müsste und ein Moment der Uebereinstimmung zwischen göttlicher und menschlicher Züchtigung hervorhöbe, das dem begründenden Zweck des Satzes ganz fern liegt, ja zuwider ist. Auch können die ὀλίγ. ἡμέρ. (vgl. Apk 12 12. Act 14 28), denen nirgends im Kontext die Ewigkeit gegenübersteht, unmöglich

12 11 verweist noch auf ein letztes Moment, aus welchem erhellt, dass die Betrachtung des Leidens als väterlichen Zuchtmittels, wie sie der 5f. in Erinnerung gebrachte Schriftspruch an die Hand giebt, dasselbe als etwas überaus Heilsames erscheinen lässt, das man nur als ein hohes Gut achten kann und in dessen Ertragen man darum nicht ermatten darf. Daraus ergiebt sich von selbst, dass das *πᾶσα δὲ παιδεία* von jeder, auch der menschlichen, Zucht gilt, dass sie für die Gegenwart zwar (*πρὸς μὲν τὸ παρόν*) d. h. so lange ihr Gegenwärtigsein (vgl. Joh 7 6) dauert (vgl. die Anm. zu 10), nicht scheint (*οὐ δοκεῖ*, vgl. Act 17 18. 25 27) ein Gegenstand (vgl. zu 10 39) von Freude zu sein, sondern von Trauer (*χαρᾶς εἶναι ἀλλὰ λύπης*; vgl. zu diesem Gegensatz Joh 16 20). — *ὕστερον δέ*) vgl. Mt 4 2. 21 29: hinterher aber, d. h. wenn sie überstanden ist, bringt jede Zucht eine Frucht, die sie zu einem hohen Gute stempelt (*καρπόν* vom Erfolge einer Thätigkeit, wie Röm 1 13. 6 21), die aber doch nur im Blick auf die göttliche Zucht (die ja auch allein sicher ihr Ziel erreicht) als eine friedenschaffende d. h. den Seelenfrieden, den wir nur im Bewusstsein unserer Gottwohlgefälligkeit haben können, bewirkende bezeichnet werden kann. Die Bedeutung von *εἰρηνικόν* ist Jak 3 17 dieselbe wie hier, nur dass es sich dort dem Kontext nach um den Frieden der Gemeinschaft handelt, hier um den der einzelnen Seele. Die Beschränkung

---

die irdische Lebenszeit bezeichnen, wodurch auch die Erklärung ausgeschlossen wird, welche die väterliche Erziehung dadurch charakterisirt sieht, dass sie ihr Absehen nur auf diese Lebenszeit hat (Thol., Ebr., Bisp., Klg., Küb., v. Sod. mit Hinweisung auf Gen 47 9 nach Calv., Beng.). Wie dies nicht einmal ausnahmslos von menschlicher Erziehung gilt, so ist ja auch garnicht von der Erziehung überhaupt, sondern von der Züchtigung insbesondere die Rede. Dass das *πρός* c. Acc. nicht die Zeitdauer bezeichnen könne (Hfm., Keil), ist allerdings eine willkürliche Behauptung. Vgl. Lk 8 13. Joh 5 35. I Th 2 17. II Kor 7 8. Allein es liegt in der Natur der Sache, dass, wo es wie hier mit einem eine Absicht involvirenden Verb. verbunden wird, es eine Zeitdauer, für welche die darin ausgedrückte Thätigkeit bestimmt ist, bezeichnet. Freilich ist damit nicht ein Gegensatz angedeutet gegen die übrige Lebenszeit (de W. nach Patr.), sondern nur die Bestimmung der Zuchtübung für die Zeit, welche die väterliche Erziehung überhaupt währt. Ganz fern aber liegt die Reflexion darauf, dass, eben weil dieselbe nur kurze Zeit währt, etwaige Fehler derselben nicht mehr wieder gut gemacht werden können (Del., Riehm). Ganz verkehrt schreibt Hltzh. *αὐτοῖς* und bezieht es auf den Fortbau des eigenen Geschlechts. Dass das *εἰς τὸ μεταλ.* blosse epexegetische Ausführung von *ἐπὶ τ. συμφ.* sei (Bl., Lün., Möller, Khl. u. A.), ist bei dem absichtlichen Wechsel der Präposition eine ganz willkürliche Behauptung.

auf die durch die Zucht Geübten (*τοῖς δι᾽ αὐτῆς γεγυμνασμένοις*, vgl. 5 14) ergiebt sich von selbst, da die, welche der göttlichen Zucht in Murren und Ungeduld widerstreben, natürlich nicht zu der durch sie bezweckten Vervollkommnung ihres Christenlebens gelangen. Ausdrücklich aber bezeichnet das *ἀποδίδωσιν* (vgl. Lk 19 8) diese Frucht als einen überreichen Ersatz für die erduldete Trübsal, indem nun mit grossem Nachdruck am Schlusse des Satzes durch den Gen. app. (vgl. 6 1) bezeichnet wird, worin jene Frucht besteht (vgl. Khl., v. Sod., der auf Am 6 12 verweist), nämlich in normaler gottwohlgefälliger Lebensbeschaffenheit (*δικαιοσύνης*, vgl. 11 7), der Sache nach in nichts Anderem als der Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit (10). Gewiss verwandelt diese Frucht das Leid in Freude; aber das ist nicht die Pointe in diesem Schlussgedanken (Hfm.), der vielmehr auf den thatsächlichen Erfolg dieser heilsamen Zucht hinweist, während 10 nur von ihrer Absicht geredet war*).

12 12—17. Die Gemeinde und ihre gefährdeten Glieder. — Mit dem ihm so geläufigen *διό* (3 7) leitet der Verf. die Folgerung aus seiner Betrachtung über das Leiden ein: Darum, weil dasselbe eine heilsame väterliche Zucht ist, kann er die Leser ermahnen, sich aus der bereits eingetretenen Ermattung und Erschlaffung (3) aufzuraffen. Er thut dies aber, indem er mit dem Bilde aus Sir 25 22 auffordert, die erschlafften Hände und gelähmten Kniee wieder aufzurichten. — 12 13 schliesst mit *καί* eine Ermahnung an, die ebenso nach Prv 4 26 (*ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσίν*) gebildet ist. Nicht mit ihren Füssen sollen sie gerade Bahnen wandeln (Bl., de W., Lün., Thol. nach Vulg., Luth.), sondern, wie seit Ebr. die Meisten erkennen, für ihre Füsse sollen sie gerade Gleise her-

---

*) Das *πασα μεν* (Tisch., Treg. u. WH.txt. nach ℵP) ist mechanische Korrektur nach dem folgenden *δε* (das nur in D fehlt), bei welcher man übersah, dass das demselben entsprechende *δε* hinter *προς* steht. Willkürlich ist es, das *πασ. παιδ.* auf die göttliche Zuchtübung zu beschränken (Calv., Kuin., Del., Moll, Klg., Hltzh., Küb.), obwohl allerdings in der Durchführung des Gegensatzes dem Verf. wesentlich die göttliche Zuchtübung vorschwebt (gegen Hfm., Keil u. A.), wenn es sich auch irgendwie auf die menschliche mitanwenden lässt. Das *ειρην.* bezeichnet weder eine glückselige (Hfm.), noch eine heilsame (Kuin.) oder in Ruhe zu geniessende (Calv., Thol.) Frucht. An den Kampf des Christenlebens zudenken (Ebr., Del., Moll, vgl. Küb.), liegt ganz fern. Unmöglich kann der Gen. *δικαιοσύνης* ein poss. sein (Klg.), oder bezeichnen, was die Frucht bewirkt (Calov, Heinr., Kuin. u. Aeltere), da sie ja eben nach dem Kontext die Wirkung der göttlichen Zucht ist. Dass *δικ.* sowohl die Rechtfertigung als die Lebensgerechtigkeit bezeichnet (Küb.), ist natürlich unmöglich.

stellen d. h. alle Mittel anwenden, welche dazu helfen können, dass Alle mit der neugewonnenen Kraft frischen Glaubensmuths sicher dem Ziele zuwandern. Denn der Absichtssatz zeigt, dass es sich nicht um das handelt, was der Einzelne thun soll, um das Ziel zu erreichen, sondern was die ganze Gemeinde thun soll, damit nicht das lahme Glied am Körper der Gemeinde (ἵνα μὴ τὸ χωλόν) ganz sich vom rechten Wege abwende (ἐκτραπῇ, vgl. I Tim 1 6). Es ist eben etwas ganz Anderes, wenn alle Genossen der Gemeinde nach 12 an ihren Gliedern wie gelähmt d. h. in ihrem Wandel erschlafft sind, und wenn ein einzelnes Gemeindeglied als ein bereits hinkendes bezeichnet wird (vgl. I Reg 18 21. Ps 18 46). Das lahme Glied ist als ein in seinem geistlichen Leben schwer erkranktes gedacht, das nur geheilt werden kann (ἰᾶσθαι, bildlich, wie I Pt 2 24), wenn die Gesammtgemeinde alles thut, um sich selbst und damit auch jedem einzelnen Gliede, das in Gefahr ist, vom rechten Wege abzuweichen, ein Erreichen des Zieles zu ermöglichen, was ja geschieht, wenn durch das neugestärkte Glaubensleben der Gemeinde jedem der gerade Weg vorgezeichnet wird*). — 12 14 wird nun erst eigentlich gesagt, was 13 im Bilde gefordert war. Daher kann aber auch der Friede, dem sie nachjagen sollen (εἰρήνην διώκετε, vgl. Röm 14 19), wie das μετὰ πάντων (ohne ἀνθρ., wie es Röm 12 18 steht) andeutet, nur auf die erkrankten, in Gefahr

*) Hltzh., v. Sod. denken schon 12 an die Hände und Knie einzelner Gemeindeglieder. Das Bild vom Wettlauf oder gar vom Faustkampf (Chrys., Kuin., Del., Klg.) liegt ganz fern. Dass der Verf. Jes 35 3 (Khl., Küb.) und zwar nach dem Grundtexte (Hfm.) im Auge hat, erhellt durchaus nicht, da dort χεῖρες ἀνειμέναι steht und das ἀνορθώσατε (vgl. Lk 13 13) jedenfalls ein von ihm gebildeter Ausdruck ist. Die Rcpt. (Lchm., WH. a. R. nach ADKL) ποιησατε 13 ward leichter nach ανορθωσατε konformirt als ποιειτε (ℵP) nach den LXX. Ist dieses echt, so ist auch der zufällige Hexameter zerstört, in dem Del. den Verf. zum Dichter geworden sieht und den Ew. gar einem hellenistischen Dichter entlehnt glaubte. Von dem nach 10 20 durch Christum gebahnten Wege ist nicht die Rede (gegen Lün.), und die Vermischung des Christlichen mit Jüdischem oder der Rückfall in's Judenthum (Bl. u. A.) wäre ja nicht ein krummer Weg statt eines geraden, sondern ein völliges Abirren vom Wege. Man darf nicht das in τὸ χωλόν aus dem Vorigen nur nachklingende Bild im Einzelnen fortspinnen wollen, wie noch Hfm. thut; denn wie er mit Recht die ohnehin unnachweisliche passivische Bedeutung des ἐκτρέπεσθαι: verrenkt werden (Bl., de W., Ebr., Krtz., Ew. nach Grot., Carpz. u. Aelteren) ablehnt, so zeigt das ἰαθῇ δὲ μᾶλλον, dass das Bild ganz verlassen ist, da ja durch die Herrichtung gerader Wege ein gelähmtes Glied im eigentlichen Sinne nicht geheilt werden kann, wie ja auch schon die Lahmheit an sich es nicht ist, die ein Abweichen vom Wege veranlasst, wie man dies auch herauszukünsteln versuche.

schwebenden Glieder gehen, welche man nicht durch Eifern und Streiten mit ihnen von der Gemeinschaft vollends abdrängen, sondern durch die Eintracht mit ihnen auf die rechte Bahn zurückzuführen suchen soll (vgl. de W., v. Sod.). In diesem Zusammenhange kann das damit verbundene καὶ τὸν ἁγιασμόν unmöglich die Heiligung im paulinischen Sinne (Röm 6 19. 22) bezeichnen, sondern nur die Gottgeweihtheit der Gemeinde, welche durch das (die ganze Gemeinde, die es nicht verhindert hat, mit Schuld befleckende) Abweichen jedes Einzelnen von dem gottgewiesenen Wege verloren geht und ohne die doch Keiner (οὗ χωρὶς οὐδείς) das Ziel erreichen kann. Wenn dieses als das Schauen Jehova's (ὄψεται τὸν κύριον, vgl. Mt 5 8. I Joh 3 2) bezeichnet wird, so ist diese Bezeichnung offenbar gewählt, um anzudeuten, warum keiner der jener Gottgeweihtheit entbehrt, in die Gottesnähe gelangen kann, welche allein das Schauen Gottes ermöglicht*). Dass aber hier überall nicht an das gedacht ist, was der Einzelne zu seinem Heile zu thun hat, sondern ausschliesslich an das, was die ganze Gemeinde zu thun hat, um die 13 bildlich gefasste Mahnung zu befolgen, zeigt der folgende Partizipialsatz.

12 15f. ἐπισκοποῦντες) geht natürlich auf alle Gemeindeglieder (vgl. 10 24), welche darauf Acht haben sollen, dass kein einziges vom rechten Wege abkomme (13). Es wird also nun ausgeführt, was in und mit dem 14 geforderten doppelten διώκειν erreicht werden soll. Dann aber ist es nur natürlich, dass es nicht heisst: μή τις ὑστερῇ, sondern ὑστερῶν scil. ᾖ; denn nicht darum handelt es sich, dass ein einzelnes Verhalten eines Einzelnen verhütet werde, sondern dass die Gesammtgemeinde durch ihr Verhalten dafür Sorge trage, dass nicht irgend ein Gemeindeglied ein solches sei, wie es hier geschildert wird**). Das mit ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ

---

*) Unmöglich kann hier ein neuer Absatz beginnen (de W.), da nach dem Zusammenhange nicht von dem Frieden mit allen Nichtchristen die Rede ist, den sie suchen sollen, um sich nicht unnöthige Erschwerungen ihres Christenlaufes zu schaffen (Hfm., Keil, Hltzh.), auch nicht von der Eintracht untereinander im Allgemeinen, als ob μετ' ἀλλήλων stände (so gew., vgl. noch Küb.), oder mit Christen und Nichtchristen (Lün., Krtz. u. A.). Der ἁγιασμός ist also nicht die Durchführung der erfahrenen Heiligung im Einzelnen (Khl.) oder der allgemeinere Begriff, unter den die εἰρήνη mit befasst ist (Lün., Del.), oder gar die Keuschheit im engsten Sinne (Beng. u. A. nach Vätern). An die guten Gleise 13 denkt v. Sod. Das τ. κύριον geht nicht auf Christum (Bhm., Bl., de W.), ist auch nicht unbestimmt zu lassen (Lün., Wörn.).

**) Wenn also von Heinr., Bl., de W., Lün., Del., Krtz., Ew. behauptet wird, die Wahl des Temp. periphr. sei hier unmotivirt, so ist

ϑεοῦ verbundene ὑστερῶν kann nur, wie JSir 7 34, bezeichnen, dass einer von der Gotteshuld sich abwendet, ihr den Rücken kehrt, die ihm durch Christum in der messiasgläubigen Gemeinde wiedergewonnen ist (vgl. zu 4 16). Das geschieht aber dadurch, dass er, gleichgültig geworden gegen die christlichen Heilsgüter, sich der christlichen Gemeinschaft entzog (10 25) und so völlig vom rechten Wege abkam (13). Die Wiederaufnahme des μή τις zeigt, dass nur von einer anderen Seite her bezeichnet wird, was ein so beschaffenes Gemeindeglied für die Gesammtgemeinde ist. Mit Worten aus Dtn 29 17 sagt der Verf.: Damit nicht „eine Wurzel voll Bitterkeit aufschiessend Beschwerde anrichte“ und erklärt dies sofort selbst damit (καὶ διὰ ταύτης μιανθῶσιν οἱ πολλοί), dass durch ein solches Gemeindeglied die Heiligkeit der Gesammtgemeinde (14), welche hier dem Einzelnen gegenüber als die Mehrzahl bezeichnet wird (vgl. Röm 5 15. 19), befleckt (vgl. Joh. 18 28) und so um den Charakter der Gottgeweihtheit gebracht wird, den nach alttestamentlicher Anschauung jedes einzelne abtrünnige Glied aufhebt*). — 12 16. Auch das dritte μή τις

---

das gerade Gegentheil der Fall; dagegen ist die angebliche Wiederaufnahme des Subjekts in μή τις ῥίζα (vgl. noch Küb.) nicht nur unmotivirt, sondern das ἐνοχλῇ kann garnicht Prädikat zu τις ὑστερῶν sein, da es dazu nicht passt (vgl. Hfm). Freilich darf man nicht ein ᾖ im Sinne von „damit nicht vorhanden sei“ ergänzen (Hfm.), wie gerade die nachher von dem Verf. benutzte Stelle Dtn 29 17 zeigt. Dass aber durch die Erinnerung an diese Stelle (ἐξέκλινεν ἀπὸ κυρίου) die Verbindung des ὑστερ. mit ἀπό motivirt sei, wird ganz grundlos von Bhm., Bl., de W. vermuthet. Natürlich geht das ἐπισκοποῦντες nicht auf die Vorsteher allein (Bhm.), es ist auch nicht gesagt, dass zu der Sorge um das eigene Heil (14) das Wachen über die Anderen hinzukommen solle (Lün.); auch nicht bloss, was mit dem διώκ. τ. ἁγιασμ. allein erreicht werden soll (so gew.; doch vgl. Keil).

*) Der Verf. hat offenbar einen Text vor sich, wie ihn unser Cod. Alex. (μήτις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ) in dem sinnlos angefügten καὶ πικρίᾳ bereits mit dem ursprünglichen (Cod. Vat.: — ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ) vermischt zeigt. Dass der Cod. Alex. nach unserem Briefe geändert sei, wie Del., Hfm., Keil, Hltzh. u. A. annehmen, um den Verf. einen offenbar durch Versehen verderbten Text nicht benutzen zu lassen, ist schon darum ganz unwahrscheinlich, weil eine absichtliche Aenderung des ἐν χολῇ in ἐνοχλῇ Seitens unseres Verf. nicht eine „leichteste Abänderung“ wäre, sondern eine wunderliche Verdrehung des Wortsinns durch Umstellung der gleichen Buchstaben. Dass der Verf. durch Am 6 12 (vgl. 11) auf die Deuteronomiumstelle gebracht sei (v. Sod.), ist nicht unwahrscheinlich. Den Gen. πικρίας kann der Verf. nur als Gen. qualit. genommen haben, da sowohl die Erklärung desselben durch Gift, wie die von ῥίζα durch Gewächs (Hfm.) eine Reflexion auf den Urtext voraussetzt, den der Verf. um so weniger kennt, als er so ganz von ihm abweicht.

kann, wie hier fast allgemein zugestanden wird, nur durch ἦ und zwar im Sinne der reinen Copula ergänzt werden, hebt also wieder von einer anderen Seite die ungeheure und verhängnissschwere Grösse der 15 charakterisirten Sünde hervor, indem ein solcher ein Hurer ist oder ein Mensch profanen Sinnes wie Esau. Das *πόρνος* kann nur den Abfall von dem lebendigen Gott (3 12), den das *ὑστερεῖν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ ϑεοῦ* (15) involvirt, nach alttestamentlicher Auffassungsweise als Hurereisünde bezeichnen (vgl. v. Sod.). Dem allein entspricht auch die Verbindung mit *βέβηλος* (vgl. I Tim 1 9), da einer, der profanen Sinnes ist, alles Heilige gemein achtet und behandelt. Dazu ausschliesslich gehört das *ὡς Ἠσαῦ* (gegen Del.), da ja dem Esau in keinem Sinne Hurerei vorgeworfen wird, auch nicht wegen seiner Verbindung mit kanaanitischen Weibern; vielmehr sagt der Relativsatz (*ὅς*) deutlich genug, worin sich der profane Sinn Esau's zeigte. Nämlich um den Preis (*ἀντί*, wie 2) eines einzigen Essens, wie das von Jakob bereitete (Gen 25 29) nach 28 bezeichnet wird (*βρώσεως μιᾶς*), verkaufte er seine Erstgeburt (*ἀπέδετο τὰ πρωτοτόκια ἑαυτοῦ*, wörtlich nach Gen 25 33). Gerade so aber handelt der, welcher um den Preis der Aussöhnung mit seinen (ungläubigen) Volksgenossen den Glauben an den Messias aufgiebt und damit die Heilsgüter des Christenthums geringachtet*).

Dass eine Wurzel voll Bitterkeit, wenn sie aufwächst, oder die aus ihr aufwachsende Pflanze auch bittere Früchte trägt, liegt in der Natur der Sache, nicht im Ausdruck (gegen de W., Lün., der gar an das ewige Verderben als die bittere Frucht unheiligen Wandels denkt, Küb.). Dieses Bild darf man aber nicht willkürlich deuten (Del.: Verbitterung gegen den Glauben, Krtz.: bitterer Schmerz um den Verlust des Gliedes, vgl. Hfm., Keil, welche die Deutung aus dem Zusammenhange des Grundtextes ableiten), da der Verf. selbst es deutet, zwar nicht von der Verführung der Gemeinde (Bl., Lün., Del.), was ja *μιαίνειν* nicht heisst, sondern von der bitteren Frucht, die in der Entweihung der Gesammtgemeinde durch das abtrünnige Glied liegt. Uebrigens geschieht das *ὑστερεῖν* nicht durch Sittenlosigkeit (Lün.); und gewiss irrig ist es, dass in dem *μή τις ῥίζα* von einem ganz verschiedenen Subjekt die Rede sein soll (Hfm., Keil). Das *δι αυτης* (Lchm., WH.txt., Treg. a. R.) statt *δια ταυτης* ist nach 11 konformirt und der Art. vor *πολλοι* in der Rcpt. (DKLP), weil unverstanden, fortgelassen.

*) Lün. will ganz unpassend *ἐνοχλῇ* ergänzen. Dass hier *πόρνος* nicht im eigentlichen Sinne, wie I Kor 5 9ff. steht (so Bl., de W., Lün., Krtz., Hfm., Keil, Hltzh., Küb. nach Patr., Calv., Grot. u. Aelteren), zeigt der ganze Zusammenhang. Die fehlerhafte, aber in der späteren Gräcität nicht beispiellose Form *απεδετο* statt *-δοτο* (wie von *διδω*) haben Lchm., WH. nach AC aufgenommen, und sie ist vielfach im NT noch stärker bezeugt. Die Rcpt (DKLP) hat *αυτου* statt *εαυτου*.

12 17. Die verhängnissvolle Bedeutung dieser Sünde erläutert der Verf. durch die Verweisung auf die den Lesern wohlbekannte Folge, welche dieselbe für Esau hatte; und dass der Verf. dabei diese Folge als eine unwiderrufliche qualifizirt im Sinne von 6 4ff., zeigt auf's Neue, dass 15f. nur die Eine unvergebbare Abfallssünde gemeint ist. Das ἴστε γάρ (Eph 5 5. Jak 1 19) kann nur indikativisch genommen werden; es ist ja allen Lesern wohl bekannt, was nachher geschah und dass es, wie das ὅτι καὶ μετέπειτα (Jdt 9 5) sagt, auch ganz dieser seiner Sünde als die natürliche Folge entsprach. Um welches Nachher es sich handelt, deutet das θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν an. Gemeint ist die bestimmte Segnung, die ihm als dem Erstgeborenen gebührte und alle dem Abraham und seinem Samen gegebenen göttlichen Verheissungen auf ihn übertrug (vgl. Gal 3 14), weshalb auch das κληρονομῆσαι sicher die Erlangung eines ihm zustehenden Erbtheils bezeichnet; denn gemeint ist ja eben jenes Erstgeburtsrecht, das er einst so schnöde verachtet hatte (16) und nun gern gehabt hätte (Gen 27 34). Dass das ἀπεδοκιμάσθη (vgl. Lk 9 22. 17 25) sich auf die göttliche Verwerfung bezieht (de W.), die in der definitiven Ausschliessung von dem Erstgeburtssegen lag, erhellt aus dem ganzen Zweck dieser Begründung*). Aehnlich, wie 6 6ff. wird vielmehr diese göttliche Verwerfung dadurch begründet, dass Esau zu Sinnesänderung nicht mehr Raum fand (μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν). Doch scheint der Ausdruck nicht sowohl darauf zu gehen, dass in Folge des göttlichen Verstockungsgericht ihm die Möglichkeit, seinen Sinn zu ändern, abgeschnitten war (vgl. Beng., Del., Keil), wie es bei denen geschieht, die nach allen Heilserfahrungen dennoch abfallen, als vielmehr darauf, dass ihm, nachdem einmal der Segen dem Jakob ertheilt war, ihm dazu jede Gelegenheit abgeschnitten war**). Das καίπερ

*) Vlg., Luth., Keil nehmen das ιστε imperativisch, nach Lün., Hfm. u. A. bezeichnet das κληρονομῆσαι bloss die Besitzerlangung. Die Beziehung des ἀπεδοκ. auf die Abweisung durch den Vater (Theoph., Beza, Grot., Bhm., Thol., Hfm.) widerspricht dem Wortlaut, auch wenn man hinzufügt, dass sie in Folge göttlicher Leitung geschah (Bl., Lün., Del., Keil). Höchstens könnte man sagen, dass die göttliche Verwerfung sich durch die väterliche Abweisung (Gen. 27 33. 38) vollzog; aber darauf wird hier eben nicht reflektirt und konnte garnicht reflektirt werden, da der Grund der Abweisung durch Isaak nach Gen 27 35 ja einer war, der nichts weniger als eine Verwerfung Esaus involvirte, dem er ja auch einen Segen, wenn auch nicht den erbetenen, ertheilte (27 39ff.).

**) Gemeint ist aber nicht, dass eine in ihm vorhandene Sinnesänderung nicht mehr zur Geltung kommen, den einmal ver-

(5 8) μετὰ δακρύων (5 7) ἐκζητήσας (11 6) αὐτήν hebt das Tragische dieses Erfolges noch stärker hervor, indem es besagt, dass er jenen Raum zur Sinnesänderung nicht fand, obwohl er sie mit Thränen suchte. Das αὐτήν auf τὴν εὐλογίαν zu beziehen (Theoph., Beng., Bl., Del., Riehm, Hfm., Keil, Wörn., Küb.), ist ganz unmöglich, da dann der Satz μετανοίας—εὗρεν parenthesirt werden müsste und doch die Correlation von εὗρεν und ἐκζητήσας auf die engste Zusammengehörigkeit beider Sätze hinweist, wie die, welche die μετάνοια auf die Umstimmung Isaaks deuten (s. d. Anm.), zugestehen. Dass es dann αὐτόν heissen müsste, ist ein nichtiger Einwand; denn was Esau suchte, war doch immer die Sinnesänderung selbst, wenn auch die Erfolglosigkeit seines Suchens dadurch ausgedrückt wird, dass er keinen Raum zu ihr fand. So mit Recht schon Patr., Luth., Grot., de W., Reuss, v. Sod. Der Verf. sah in den Thränen Esaus Gen 27 38 nicht bloss das Verlangen nach dem verscherzten Erstgeburtssegen, sondern das Verlangen, die Geringachtung desselben, welche er nach 16 bewiesen, durch die höchste Würdigung desselben wieder gut zu machen, wozu ihm aber keine Gelegenheit mehr gegeben war. Keineswegs sah er darin die Sinnesänderung selbst, unter der er eben nicht verstand, was wir Reue oder Busse nennen, sondern die thatsächliche im Leben bewährte Umwandlung der Gesinnung.

---

scherzten Segen ihm nicht wiedergewinnen konnte (Calv., Bl., Riehm, Hfm.), eher dass ihm durch Aufschiebung des göttlichen Verwerfungsurtheils die Möglichkeit der Sinnesänderung gegeben ward (de W. nach Sap 12 10). Wenn v. Sod. erklärt, dass Gott die „zweite Busse nicht annimmt“, so kommt das auf die Hofmannsche Fassung hinaus; wenn er hinzufügt, dass er sie „nicht mehr zulässt“ auf die Keilsche, obwohl er leugnet, dass an ein Verstockungsgericht zu denken sei. Ganz wortwidrig umgeht man den Gedanken, indem man bei μετάνοια an die Umstimmung Isaaks denkt, die ihm nicht gelang (Schulz, Bhm., Paulus, Thol., Ebr., Bisp., Lün., Moll, Krtz. nach Beza, Calov u. Aelteren). Denn von Isaak ist im Zusammenhang keine Rede, weshalb man den Gedanken an ihn schon in das ἀπεδοκιμάσθη hineinzuexegesiren suchte, und einer Sinnesänderung bedurfte Isaak garnicht, da es ihm nach Gen 27 35 schmerzlich genug war, dass Jakob mit List dem Bruder den Segen vorweggenommen hatte. Auch beweist die Stelle Act 25 16 gerade deutlich genug, dass das τόπον λαμβάνειν = εὑρίσκειν nur heissen kann: Raum für etwas empfangen oder finden, was der Raumsuchende (vgl. 8 7) thun will, und nicht für etwas, das ein Anderer thun soll. Die Stelle Röm 12 19 gehört aber garnicht hierher, da das τόπον διδόναι ja durch sich selbst darauf hinweist, dass man einem Anderen für sein Thun Raum gewährt. Hltzh. denkt an den Raum, der seiner Sinnesänderung entsprach und nur in Selbstständigkeit neben dem Bruder, nicht in Unterordnung unter ihn (Gen 27 40), zu erlangen war!

12 18—24. Der alte und der neue Bund. — Die grossartige rhetorische Schilderung dessen, was den Messiasgläubigen zu Theil geworden beim Eintritt in den neuen Bund im Vergleich mit dem, was Israel bei der Stiftung des alten Bundes erlebte, schliesst sich begründend an an die in 15ff. liegende Warnung vor Abfall (Bl., de W.), dessen Verwerflichkeit durch jene Schilderung in das grellste Licht tritt. Das *οὐ γὰρ προσεληλύθατε* erinnert also die Leser daran, dass ihr Hinzutritt zur neutestamentlichen Gemeinde, kraft dessen sie noch jetzt als Glieder derselben dastehen (bem. das Perf.), nicht geartet gewesen sei wie der Israels zum Sinai am Tage der ersten Bundesstiftung. Eben weil dem Verf. aber schon hier das *προσήλθετε καὶ ἔστητε ὑπὸ τὸ ὄρος* aus Dtn 4 11 vorschwebt, hebt er hervor, dass nicht wie dort ihr Zutritt zur Gemeinde sich vollzog durch den Zutritt zu einem Orte, der seiner Natur nach mit Händen betastet wird, überhaupt nicht zu irgend etwas Greifbarem (*ψηλαφωμένῳ*, vgl. Lk 24 39. I Joh 1 1), und nennt nun weiter die dort erwähnten Erscheinungen: und zu entzündetem Feuer (*καὶ κεκαυμένῳ πυρί*, vgl. Dtn 4 11: *καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρί*) und zu Dunkel und Finsterniss und Windsbraut (*καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ*, vgl. Dtn 4 11, wo nur in unserem LXXtext: *σκότος κ. γνόφος κ. θύελλα* steht), die alle nicht nur ebenso sinnenfällig, sichtbar und hörbar, sondern noch insbesondere schreckhafter Art waren*). — 12 19 verbindet damit in Reminiscenz

*) Der Vers schliesst sich nicht begründend an an die Ermahnung zur Heiligung (Del., Lün., Moll, Krtz.), da eben von der Ex 19 10. 14 geforderten Heiligung im Folgenden keine Rede ist, aber auch nicht an die ganze Ermahnung 12—17 (Hfm., Keil), da das Folgende auf 12ff. keine Beziehung hat. Das *ορει* nach *ψηλαφωμενω* (Lchm. nach DKL Rcpt.) ist gegen die Autorität von ℵAC u. fast aller Versionen nicht zu halten, zumal ein Grund des zufälligen Wegfalls nicht ersichtlich und dagegen die Hinzufügung nach 22 so nahe lag. Freilich darf man das *ψηλ.* nicht mit *κεκ. πυρί* verbinden (Hfm.). Denn eben weil „man weiss, wie es thut, wenn man es anrührt“, wird Feuer nicht betastet und kann nicht betastet werden, ehe es angezündet ist. Es könnte also wenigstens das *ψηλ.* unmöglich vor *κεκ.* stehen, da letzteres eben nicht heisst, dass es „vor ihren Augen entbrannt war und also den schreckenden Anblick einer aufflammenden Lohe“ bot. Soviel einfacher die rezipirte Lesart scheint, so unhaltbar ist sie, da sie den Gedanken involvirt, als sei der Zutritt, um den es sich handelt, wesentlich ein Zutritt zu einem Berge, nur nicht zu einem greifbaren, wie dem Sinai, während doch der Zutritt zur neutestamentlichen Gemeinde überhaupt nicht in dem Hinzutreten zu irgend einem betastbaren Orte oder Gegenstande besteht. Vgl. v. Sod. Die Unterscheidung des *ψηλαφωμένον* von *ψηλαφητόν* (Del., Lün., Moll) ist eine Spitzfindigkeit, da das, was seiner Natur nach betastet wird, eben ein Betastbares ist

an Ex 19 16 den Posaunenschall (*καὶ σάλπιγγος ἤχῳ*), von welchem die Stimme der Worte begleitet war (*καὶ φωνῇ ῥημάτων*, nach Dtn 4 12), mit denen Gott die Zehngebote publizirte. Auch diese Stimme ist aber als eine schreckhafte gedacht, da der Relativsatz von ihren Hörern (*ἧς οἱ ἀκούσαντες*; zu *ἀκ. τινός* vgl. 3 7) sagt, dass sie sich verbaten (*παρῃτήσαντο*) d. h. wie der Sprachgebrauch zeigt (Lk 14 18f. Act 25 11), gleichsam um Entschuldigung bittend ablehnten, dass noch ein Wort ihnen hinzugefügt werde. Zur Sache vgl. Dtn 5 21ff. Ueber das pleonastische *μή* nach Verbis der Verneinung vgl. Win. § 65, 2, *β*. Das *προστεθῆναι αὐτοῖς* (sc. den Hörenden) *λόγον* ist im Ausdruck offenbar bestimmt durch Dtn 18 16 (*προσθώμεθα ἡμεῖς ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου*). — 12 20. Da das *οὐ γάρ* 18 offenbar ein *ἀλλά* erwarten lässt (vgl. 22), so giebt sich dieser Begründungssatz als Parenthese zu erkennen (gegen Keil). Begründet aber wird jene Ablehnung zunächst daraus, dass sie nicht ertrugen (*οὐκ ἔφερον γάρ*, vgl Röm 9 22), was befohlen ward (*τὸ διαστελλόμενον*) und was als die Spitze von Ex 19 12f. dahin zusammengefasst wird: Auch wenn ein Thier den Berg anrührt, soll es gesteinigt werden. Hier erst erfahren wir also, dass es ein Berg war, zu dem sie herzugetreten waren, und dass von ihm herab die Stimme erscholl. Denn jenes Gebot liess den Berg als ein so unnahbares Heiligthum erscheinen, dass eine von ihm her erschallende Stimme sie in Furcht und Schrecken versetzte *). — 12 21 fügt mit *καί* ein zweites Mo-

---

und der Ausdruck ganz der Weise unseres Verf. entspricht. Vgl. das *φαινόμενα* u. *βλεπόμενον* 11 3, *τὰ σαλευόμενα* u. *μὴ σαλ.* 12 27. Das Fehlen des *ὄρει* verbietet auch die ohnehin wortwidrige Deutung des *ψηλαφ.* von der Berührung des Berges durch Gottes Blitz nach Ex 19 18. Ps 104 32 (Beng., Heinr. u. A.), sowie die Verbindung des *κεκαυμ.* damit (Bl., de W., Thol., Ebr., Lün.), die durch die folgenden dem *πυρί* offenbar koordinirten Dative unmöglich gemacht wird. Dass schon hier der Verf. Ex 19 18 im Auge habe und nur mit Dtn 4 11 kombinire (Hfm., Hltzh.), ist bei der durchgängigen Anlehnung an letztere Stelle offenbar unrichtig. Die Rcpt. hat *σκοτω* (L) nach den LXX.

*) Das *τὸ διαστελλόμενον* geht also nicht auf den Inhalt der zehn Worte (Oec., Theoph., Schlicht.), da sonst das Folgende ganz verbindungslos bleibt, sondern ist Einführung des Citats. Das Verbum steht sonst allerdings im NT medial (Act 15 24); allein hier es von dem verordnenden Gotteswort zu nehmen (Del., Keil nach Aelteren), ist sehr unnatürlich; es ist Passiv von dem auch sonst vorkommenden *διαστέλλειν* (Ez 3 19ff.), und das Part. Praes., obwohl artikulirt, erhält durch das Verbum *ἔφερον* imperfektische Geltung. In dem *κἂν θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρους, λιθοβοληθήσεται* ist jedes Wort aus der Exodusstelle entnommen, nur dass unser LXXtext *κτῆνος* hat statt *θηρίον* (Act 11 6. 28 4); dagegen sind die Worte *η βολιδι κατατοξευθησεται* (Rcpt. nach

ment an, das jene Weigerung des Volkes erklärt, nämlich dass Moses selbst durch die Erscheinungen, welche die Publikation des Gesetzes begleiteten, in Furcht und Schrecken versetzt war. Dazu musste aber parenthetisch der Ausruf eingeschaltet werden: *οὕτως φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον*. Zu dem das Adj. steigernden *οὕτως* vgl Mk 4 40. Gal 3 3. Apk 16 18, zu *φοβερόν* vgl. 10 27. 31, zu *τὸ φανταζόμενον* (nur hier) vgl. das *τὸ διαστελλόμενον* 20. So furchtbar war die Erscheinung, die sich nach 18 Augen und Ohren darbot, dass Moses sprach (*εἶπεν*): ich bin furchtsam und erschrocken. Dieser Ausspruch findet sich im AT nicht; denn Dtn 9 19 steht das *καὶ ἔκφοβός εἰμι* von der Furcht vor dem Zorne Gottes, die Moses nach der Anbetung des goldenen Kalbes empfand, und Act 7 32 heisst es von Moses bei der Erscheinung im feurigen Busche: *ἔντρομος γενόμενος*. Ob der Verf. denselben aus der Tradition geschöpft (Beza, Schlicht., Heinr., Wörn. u. A.) oder ob ihm eine ungenaue Reminiscenz an die Deuteronomiumstelle vorschwebte (Bl., Lün., Krtz. u. A.), muss dahingestellt bleiben; doch ist Ersteres nach Act 7 32 wahrscheinlicher *).

12 22f. führt nun mit *ἀλλὰ προσεληλύθατε* die durch die Negation in 18f. vorbereitete Aussage darüber ein, was den Messiasgläubigen durch den Eintritt in den neuen Bund zu Theil geworden. Wohl ist die himmlische Gottesstadt auch für sie noch ein Hoffnungsziel; aber da Gott dieselbe bereits in Bereitschaft gesetzt hat (11 10. 16) und der neue Bund ihnen die unmittelbar bevorstehende Erreichung dieses Zieles gewährleistet, so sind sie mit ihrem Eintritt in die Gemeinde bereits zu dieser ideell im Himmel vorhandenen Gottesstadt als ihrem

---

Min.) fortgelassen. Das überflüssige *μη* nach *παρητησ.* ist in ℵP (WH.txt.) ausgelassen.

*) Die Aelteren verbanden unmittelbar *καὶ οὕτως φοβερὸν κτλ.* (Vulg., Luth., Beng. u. A.) und so noch Hfm.; aber dass dann statt des zu erwartenden *ὥστε* asyndetisch jenes Moseswort „anhangsweise“ angefügt wird, ist unerträglich hart und wird durch die Betonung des Subjekts nicht entschuldigt. Ebensowenig kann das *καί* steigernd im Sinne von: sogar genommen werden (Carpz., Schulz, Bhm. u. A.), da es dann unmittelbar vor *Μωϋσ.* stehen müsste. Die Steigerung liegt in der Sache und nicht im Ausdruck (vgl. Del., Lün.). Das Richtige hat schon Beza. Das Moseswort denkt Calov aus unmittelbarer Inspiration geflossen. Del., Hfm., Keil, Hltzh. beruhigen sich damit, dass die Dtn 9 19 ausgesprochene Furcht ein Beweis des Eindrucks war, den Moses von der Offenbarung Jehova's bei der Gesetzespromulgation empfangen hatte. Trg. u. WH. haben nach ℵD am R. das ganz ungebräuchliche *εκτρομος*, das offenbar dem *εκφοβος* mechanisch konformirt ist.

seligen Ziele herzugetreten. Dieselbe wird hier aber im Gegensatz zu dem Berge Sinai (gegen de W.), an dem jene Erlebnisse Israels spielten (20), und nach dem Typus der irdischen Gottesstadt charakterisirt durch den Berg Zion, auf dem diese gegründet (*Σιὼν ὄρει*), und als die Stadt des lebendigen Gottes (*καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος*), die darum sich lagert, weil der auf Zion Thronende in ihr seine Wohnung hat, weshalb sie endlich bezeichnet wird als das himmlische Jerusalem (*ἐπουρανίῳ*, wie 11 16)*). Es bestätigt sich also, was 18 gesagt war, dass sie nicht zu einem greifbaren, überhaupt nicht sinnenfälligen Ort hinzugetreten sind, sondern zu dem idealen Ziele der vollendeten Gottesgemeinschaft, das nur der Glaube schaut und in Hoffnung bereits besitzt. Ist dieses aber einmal als himmlische Gottesstadt gedacht, so muss dieselbe auch eine Bewohnerschaft haben, die sich der Gemeinschaft mit dem dort wohnenden Jehova erfreut; und da alle Gläubigen des alten und neuen Bundes zu dieser Heilsvollendung erst mit der Wiederkunft Christi gelangen, so können das nur die Engelmyriaden sein (*καὶ μυριάσιν ἀγγέλων*, vgl. Dtn 33 2. Apk 5 11), die ja auch nach Ps 68 17f. den auf Zion thronenden Jehova umgeben. Diese werden aber durch eine Apposition, die sich ganz wie das *ἱερ. ἐπουρ.* anschliesst, nicht als das Kriegsheer Jehova's bezeichnet, wie in der Psalmstelle, sondern als eine Festversammlung (*πανηγύρει*, wie Ez 46 11. Hos 2 11. 9 5. Am 5 21), weil in der nach dem Typus Jerusalems gedachten Gottesstadt die Volksgemeinde sich nur um ihren Gott versammelt, wenn sie seine hohen Feste feiert **). — 12 23. Der Hinzutritt zu dieser himmlischen

---

*) Dass der Zion zugleich als Berg und Stadt Gottes bezeichnet werde (Hfm., Hltzh.), ist eine ebenso seltsame Behauptung, wie dass *ἐπουρανίῳ* zu allen drei Gliedern gehöre (Bhm., Kuin.). Aber auch das *Ἱερουσ. ἐπουρ.* ist nicht bloss Appos. zu *πόλει* (Del., Keil), da die Gottesstadt nur als die um den Zion gelagerte das himmlische Gegenbild Jerusalems ist, sondern Apposition zu beiden Gliedern. Wie Zion der Berg ist, auf dem Jehova wohnt (Ps 68 17), so ist Jerusalem die Stätte seines Wohnens (Mt 5 35). Dass sie zugleich die Stätte seines Volkes ist, daran ist hier noch nicht gedacht (gegen Del., Moll, Riehm), von dem Thronsitz des erhöhten Messias und dem Repräsentanten der messianischen Verheissung (Küb., doch vgl. auch Kbl.) ist hier keine Rede. Die Erkünstelung eines siebenfachen Gegensatzes gegen 18f. (Beng., Del., Klg.) fällt mit der richtigen Lesart, wonach 18 *ὄρει* fehlt, von selbst weg.

**) Gegen diese natürlichste Konstruktion (Patr., Luth., Calv., Grot., Ew., Keil, Küb. u. A.) macht man vergeblich geltend, dass das *πανηγύρει* vereinsamt nachschleppe und besser *μυριάδων ἀγγέλων πανηγ.* geschrieben wäre, da der Parallelismus mit dem ersten Ausdruck dieselbe fordert und vielmehr die zwei subordinirten Genitive sehr schwer-

Gottesstadt vollzieht sich durch den Hinzutritt zu der irdischen Gemeinde und ist daher zugleich ein Zutritt zur Gemeinde der Erstgeborenen (καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων). Die Bezeichnung ihrer Glieder als Erstgeborener erklärt sich einfach daraus, dass nach israelitischem Erbrecht nur der Erstgeborene das volle Kindesrecht und den Anspruch auf die vollen Güter, das ganze Erbe des Vaters hat, den nach Paulus alle Söhne theilen (Röm 8 17. Gal 4 7). Während er die Würde des πρωτότοκος Christo vorbehält (Röm 8 29), theilen sie hier alle Glieder der Gemeinde; und der Ausdruck bot sich um so eher dar, da eben noch die Gläubigen durch das Beispiel Esau's gewarnt waren, ihre πρωτοτόκια (16) nicht preiszugeben. Wenn die Leser aber mittelst Zutritts zu der irdischen Gemeinde zu der himmlischen Gottesstadt mit ihren Bewohnern herzugetreten sein sollen, so müssen auch die Erstgeborenen schon irgendwie ideeller Weise dieser Gottesstadt angehören. Das aber bezeichnet der Zusatz ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς. Denn die, deren Namen im Himmel (Lk 10 20) oder im Buch des Lebens daselbst (Phl 4 3. Apk 13 8) angeschrieben sind, sind eben im Himmel aufgeschrieben als Himmelsbürger (ἀπογρ. wie Lk 2 1. 3 5) mit der Anwartschaft auf das ewige Leben daselbst (Apk 20 15). In demselben Sinne, in welchem sie dadurch bereits ideeller Weise Bewohner der himmlischen Gottesstadt geworden sind, sind die Leser zu derselben hinzugetreten*).

---

fällig wären. Ganz unnatürlich wäre, καὶ μυριάσιν für sich zu nehmen und ἀγγέλων πανηγ. als Apposition dazu (Bhm., Bisp., Moll nach Aelteren), oder gar dem biblischen Sprachgebrauch zuwider, der bei den Myriaden stets an die Engel denkt (Jud 14, vgl. Dan 7 10), das καὶ ἐκκλησ. u. s. w. mit dieser Apposition zu verbinden (Beng., Schulz, Bl., Ebr., Del., Riehm, Klg., Wörn.). Der Verbindung aller aufgezählten Stücke durch καί widerspricht es, πανηγ. mit καὶ ἐκκλ. zu verbinden (Lün., Hfm., v. Sod., vgl. Thol. nach Beza, Calov u. Aelteren), zumal der Begriff der ἐκκλησ. in jenen bereits eingeschlossen ist und ihm matt nachschleppen würde. Bei dieser Verbindung aber das Appositionsverhältniss festzuhalten, ist nur möglich, wenn man mit Krtz., Hltzh., v. Sod. unmöglicher Weise bei den πρωτότοκοι an die Engel denkt.

*) Da ἐκκλησ. überall im NT die irdische Gemeinde ist, kann der Ausdruck nicht auf die Engel gehen (Krtz., Hltzh., v. Sod. nach Aelteren, vgl. dagegen 1 6), auch nicht auf die Patriarchen und Frommen des alten Bundes (Calv., Beng., Lün., Wörn. u. A.). Das τ. πρωτοτ. erklärt sich nicht aus dem Gegensatz zur ATlichen Gemeinde, in welcher ein Erstgeburtsvorrecht bestand (Hfm.). Es ist durchaus unnatürlich, die, welche im Himmel aufgeschrieben sind, zugleich selbst im Himmel befindlich zu denken (gegen de W., Klg., Wörn.), und widerspricht der durchgängigen Anschauung unseres Briefes wie des ganzen NT's, wonach die himmlische Endvollendung für Alle erst mit

Es ist mit diesen drei Stücken der erste Gedankenkreis geschlossen, der sich zunächst 18 entgegenstellt; denn auch die irdische Gemeinde, sofern sie nach den hier ihren Gliedern beigelegten Prädikaten in Betracht kommt, ist doch recht eigentlich eine ecclesia invisibilis. Nur wenn man übersieht, dass jetzt ein neuer Gedankenkreis kommt, der sich 19ff. entgegenstellt, kann man über Mangel an streng logischer Reihenfolge klagen (vgl. z. B. de W., Lün.). Wohl sind auch sie zu einem Richter hinzugetreten (καὶ κριτῇ, vgl. Act 10 42. II Tim 4 8), aber nicht zu einem, der sich in jener schauerlichen Majestät vernehmen liess, dass das ganze Volk und sein Führer davor erschrak und jenes ihn nicht weiter hören wollte, sondern zu einem, der, wie hier zum dritten Male eine Apposition sagt, ein Gott Aller ist (θεῷ πάντων). Das kann aber nach 8 10. 11 16 nur von dem Liebesverhältniss verstanden werden, in welches Gott schon im alten Bunde zu seinem Volke getreten ist und das sich im neuen erst vollkommen verwirklicht (vgl. Küb.). Zu einem solchen kann man aber mit fröhlicher Zuversicht herzutreten. Der Gedanke an Gott als den Richter weckt aber nothwendig die Frage, ob man auch in seiner Sündhaftigkeit vor ihm werde bestehen können, trotz des neuen religiösen Verhältnisses zu ihm. Dieses Bedenken aber beseitigt die Verweisung darauf, dass sie ja auch zu solchen hinzugetreten, in die engste Gemeinschaft mit solchen aufgenommen sind (καὶ πνεύμασι), die bereits als Vollendete keinen Richterspruch mehr zu fürchten haben (δικαίων τετελειωμένων). Dass die πνεύματα (I Pt 3 19) Geister (Seelen) bereits Verstorbener, des Leibes entkleideter Menschen sind, leidet keinen Zweifel. Der Streit aber, ob dabei bloss an entschlafene Christen (Grot., Beng., Lün., Wörn.), oder bloss an die alttestamentlichen Frommen gedacht sei (Oec., Bl., de W., Ebr.), löst sich einfach dadurch, dass ja von Beiden genau dasselbe gilt (vgl. Thol., Del., Riehm, Moll, Krtz., Keil, Küb.). Denn Gerechte (δίκαιοι, vgl. 10 38. 11 4) müssen sie ohne Zweifel Beide sein, wenn sie vor Gottes Gericht bestehen wollen; und wie sie solche in dem Sinne

der Wiederkunft Christi beginnt. Auf einem Missverständniss des πρωτότ. beruht es, wenn man speziell an die Apostel (Primas., Grot.) oder an die erste christliche Generation (Schulz, Bl., Ebr. nach Aelteren), wohl gar an die vor Israel eingegangenen Heidenchristen (Klg.) oder an die Märtyrer (de W.) denkt. Wie alle diese Fassungen durch die Bezeichnung der πρωτότ. als einer ἐκκλησία ausgeschlossen werden, so verbietet dieselbe auch, die Gläubigen des alten Bundes und die entschlafenen Christen mit hinzuzurechnen (Keil). Das Richtige haben nach Aelteren (vgl. schon Chrys.) Bhm., Thol., Del.. Moll, Riehm, Hfm., Küb., Khl. Die Rcpt. stellt nach R εν ουρ. vor απογεγρ.

geworden sind, in dem sie das allein können, sagt das τετελ., das nach dem gesammten Sprachgebrauch unseres Briefes unzweifelhaft auf die durch Christum und sein Opfer erlangte τελείωσις hinweist, deren auch die alttestamentlichen Gerechten bedurften (11 40), aber auch durch die Vollendung seines Erlösungswerkes theilhaftig geworden sind*). — 12 24. Da es nicht nur darauf ankommt, dass es überhaupt solche giebt, die vor dem Richter bestehen können, sondern dass auch von den zu ihnen Hinzugetretenen dasselbe gilt, wird schliesslich hingewiesen auf das, wodurch jene nicht anders wie sie selbst τετελειωμένοι geworden. Da dies im alten Bunde nicht eintreten konnte (7 19. 9 9), so muss inzwischen ein neuer Bund aufgerichtet sein, was nur geschehen konnte, wenn es einen Mittler für einen solchen giebt (9 15), und das ist, wie die Apposition zu καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ sagt, in Jesu der Fall, zu dem sie hinzugetreten sind, als sie an ihn als den Messias gläubig wurden. Dass es nicht gleichgültig sein kann,

*) Das πάντων geht also auf πρωτοτόκων (Thol., Riehm, Ebr., Moll), wobei es höchst wunderlich war, ein ὑμῶν zu vermissen, da er ja nicht bloss ein Gott der Leser ist, gewiss nicht zugleich auf die Engel (Bl.), die ja nie in solch ein heilsgeschichtliches Verhältniss zu Gott gesetzt werden. Nimmt man das πάντων ganz allgemein oder gar neutrisch (Del.), als sollte es ihn nur als den allmächtigen Herrn über Alle oder Alles bezeichnen, so widerspricht dem nicht nur der Ausdruck θεός (anstatt κύριος), sondern der Zusatz verliert auch jede kontextmässige Bedeutung, da eine Antithese gegen jüdischen Partikularismus (de W., Lün., Krtz., Klg. nach Theoph., Kuin. u. Aelteren) oder eine Beziehung darauf, dass er der Gemeinde ihren Feinden gegenüber Recht verschaffen kann (Del., Hfm., Keil), dem Zusammenhang gleich fern liegt. Ebenso fern aber liegt eine Erinnerung an die Verantwortlichkeit vor diesem Richter für die, denen die Warnung 15ff. gilt (Calv., Bl., de W., Lün. u. A., vgl. auch Keil), da der Verf. nur im Gegensatz zu 19ff. auf ihr Hinzugetretensein zu dem Richter zu sprechen kommt, oder die Hindeutung auf seine Unparteilichkeit (Bl.), geschweige auf eine von ihm zu erwartende Belohnung (Kuin., Wörn.). Die älteren Ausleger nahmen hier vielfach eine Trajection an: zu Gott, als dem Richter Aller (Patr., Vulg., Luth., Bhm., Kuin. u. A., vgl. Thol., Ebr.), wobei man wohl gar mit Primas., Oec., Theoph. u. Aelteren an Christus dachte, was einfach wortwidrig. Aber auch die Uebersetzungen: zu dem Richter, dem Gotte Aller (Del., Moll, Möller, v. Sod., der übrigens sachlich das Verhältniss beider Begriffe umkehrt) oder: als Richter zu dem Gotte Aller (Beng., Bl., de W., Lün.) oder: zu dem Richter, welcher Gott Aller ist (Keil), vernachlässigen das Fehlen des Art. vor κριτ. und vor θεῷ. Das Richtige hat Hfm. Auch hier ist bei τετελειωμ. nicht an eine sittliche Vollkommenheit (Theoph., Luth., Hltzh.), oder bloss an die Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes (Calv., Bhm., Kuin., Krtz., Hfm.), oder gar an eine irgendwie von der letzteren noch zu unterscheidende selige Vollendung (Del., Keil nach Est., Kuin.) zu denken.

wenn der stets als καινή (8 8. 13) bezeichnete Bund hier νέα (vgl. Mk 2 22) heisst, liegt am Tage (gegen Kuin., de W.); er wird dadurch bezeichnet als ein eben entstandener, in dem auch die Frommen des alten Bundes (δίκαιοι, wie Mt 10 41. 13 17) erst die τελείωσις erlangt haben (11 40), um so mehr also diejenigen sie erlangen können, für die der in ihrer Gegenwart entstandene Bund doch gerade bestimmt ist. Darum deutet das damit verbundene letzte Stück direkt auf das hin, wodurch in diesem Bunde τελείωσις erlangt wird: *καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ*. So heisst das Blut des Bundesmittlers, weil, ähnlich wie die alttestamentliche Gemeinde mit dem Blute des ersten Bundesopfers (9 19), die neutestamentliche mit ihm besprengt und dadurch entsündigt ist (10 22). Dass es aber das zu bewirken vermag, erhellt daraus, dass es Besseres redet im Vergleich mit (1 4) Abel (*κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*). Hier eine Compar. compendiaria anzunehmen (Beza, Thol. u. A., vgl. noch Keil, Khl., v. Sod.), ist gar kein Grund, da auch 11 4 Abel selbst in seinem Blute redend gedacht ist. Während er aber um Rache ruft, bezeugt, wie überall in unserem Briefe, Jesu Blut die in seinem Tode vollbrachte Versöhnung, die unsere Entsündigung ermöglicht hat*).

*) Ewige Jugendfrische (Thol., Del., Riehm, Klg., Hltzh., vgl. Khl.: wirkungsfrisch) kann das νέα natürlich nicht bezeichnen. Das κρεῖττον (11 40) adverbial zu nehmen (Bl. u. die meisten Neueren, vgl. Hfm., Küb., v. Sod.) ist gar kein Grund. Es liegt dabei die unserem Briefe überhaupt fremde, bei den meisten Auslegern herrschende Vorstellung zu Grunde, als ob das Blut Jesu für uns um Gnade fleht (vgl. z. B. de W., Lün., Keil), während ja Gott das Opfer Christi selbst geordnet hat (10 10), weil durch dasselbe die Sühne bewirkt werden sollte, deren Vollzug das dabei vergossene Blut bezeugt. Freilich hält v. Sod. den ganzen Gegensatz von Rache und Versöhnung troz 11 4 für eingetragen; allein seine Annahme, dass Abels Tod als Urtypus des Opfers Christi betrachtet sei, hat nirgends den geringsten Anhalt und dass κρεῖττον, wenn es sonst eine Steigerung bezeichnet, nicht auch die Bezeugung der Versöhnung für etwas Besseres erklären kann, als den Ruf um Rache, ist doch eine seltsame Behauptung. Die Rcpt. hat nur nach Min. κρειττονα. Uebrigens zeigt diese Vergleichung mit Abels Blut, dass die Antithese, welche Hfm. in all diesen Stücken gegen das, was das Volk des alten Bundes besass, sucht, erkünstelt ist. Vielmehr entsprechen die drei letzten Stücke, die den Gegensatz zu 19 ff. bilden, den drei ersten, die den Gegensatz gegen 18 bildeten: das Herzugetretensein zu einem Richter, der unser Gott ist, dem Herzugetretensein zu dem himmlischen Jerusalem als der Gottesstadt, in der Gott selbst wohnt; die Erinnerung an die bereits entsündigten Geister der an die Gott umgebenden Engel; die Theilnahme an Jesu als dem Mittler des neuen Bundes, dessen Blut uns entsündigt, der Theilnahme an der Gemeinde der Erstgeborenen.

12 25—29. Die nahende Endentscheidung. — Nicht als Folgerung schliesst sich die folgende Warnung an, weil ja 18—24 selbst nur das Vorige begründet und weil auch die neu einsetzende Schlusswarnung zwar ein Moment aus der vorigen Schilderung aufnimmt und benutzt, aber keineswegs aus dem Grundgedanken derselben gefolgert wird. Zu *βλέπετε* vgl. 3 12. Das *μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα* knüpft ein Ausdruck an 19 an; doch so dass hier als das Motiv des *παραιτ.* die Abneigung erscheint, zu hören, was sie doch nicht mehr glauben können. Gemeint ist natürlich Gott, welcher redet, was 26 näher ausgeführt wird. *). Begründet wird diese Warnung durch einen Rückblick auf das Schicksal derer, von deren *παραιτεῖσθαι* 19 geredet war: *εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον.* Dass dies ebenso zu nehmen ist, wie 2 3, folgt schon daraus, dass ja nur ein Hinweis auf die Strafe, der jene nicht entrannen, die Warnung begründen kann. Allerdings traf jene Israeliten nach dem geschichtlichen Zusammenhange für ihr *παραιτεῖσθαι*, das ohnehin kein sündiges war, keine Strafe. Aber offenbar sieht der Verf. in jener Weigerung das Vorspiel aller Widerspenstigkeit, die Israel je und je gegen den in den Propheten redenden Jehova bewies (vgl. Bl.). Das *ἐπὶ γῆς* (8 4) wird zwar allgemein auch bei der richtigen Lesart zu *τὸν χρημ.* bezogen; aber das dürfte doch ein beispielloses Hyperbaton sein (vgl. Hfm.); und auch wenn man es zu *παραιτησάμενοι* bezieht, kommt doch sachlich derselbe Gedanke heraus, da ja ein Sichverbitten dessen, der ihnen sein Offenbarungswort verkündete (*τὸν χρηματίζοντα*, vgl. 8 5. 11 7), nur auf Erden geschehen konnte, wenn dies Verkündigen auf Erden geschah (vgl. Khl., v. Sod. und, obwohl sehr künstlich, Hltzh.). Natürlich ist der *χρηματίζων* nach 19 der in der Erscheinung 18 zur Erde herabgekommene und vom Sinai her redende Jehova, zumal die Israeliten ja gerade wollten, dass Moses statt seiner zu ihnen rede (Dtn 5 24).

---

*) So mit Recht v. Sod., der nur ganz unnöthig das dazwischen Stehende für eine Parenthese hält; denn es auf Alles, was Gott in Christo redet (Keil nach 1 1, wohl auch Khl.) zu beziehen, erlaubt der Zusammenhang so wenig, wie gar Christum selbst (Bhm., Ebr. nach Vätern) für den Redenden zu halten. An eine Warnung vor Sittenlosigkeit (Lün., Klg. u. A.) ist natürlich garnicht zu denken. Es bedarf keiner künstlichen Erklärung für das Fehlen des *οὖν* (Del.), das aber auch nicht bloss die Warnung nachdrücklicher macht (Lün., Krtz., Keil u. A.). Die Rcpt. hat das Simpl. (DKLM) st. des Comp. *εξεφυγον* setzt nach Min. vor *γης* den Art., hat wie 9 *πολλω* (KLMP) st. *πολυ* und stellt den Art. von *χρηματιζοντα* vor *επι γης* (KLP). WH. a. R. hat nach ℵM *απ ουρανου* st. des Plur.

Angesichts der Thatsache, die der Vordersatz aussagt, sagt der Verf. mit dem *πολὺ μᾶλλον* (9), dass wir um so viel gewisser der Strafe nicht entrinnen werden, und charakterisirt nun die *ἡμεῖς*, die er meint, durch das artikulirte Partizip (vgl. 4 6) von der Seite her, auf welcher ihre viel grössere Schuld auch eine viel gewissere Strafe nach sich zieht: *οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν* (scil. *χρηματίζοντα*) *ἀποστρεφόμενοι* (vgl. II Tim 1 15. Tit 1 14). Gewiss involvirt es bereits eine Steigerung der Schuld, wenn sie sich von dem abwenden (im Sinne des obigen *παραιτεῖσθαι*), der nicht wie damals auf dem Berge Sinai, sondern von seinem himmlischen Thronsitz her seine Offenbarung verkündigt; aber unmöglich kann darin das eigentliche Hauptmoment liegen, um deswillen der Verf. seine Warnung durch den Rückblick auf die Strafe der Israeliten begründet, zumal ja erst der folgende Vers dem *τότε* das *νῦν* entgegenstellt*). — 12 26 bringt also erst das eigentliche Haupt-

*) Diese irrige Voraussetzung, mit der sich wohl gar noch die andere verband, dass hierin der höhere Werth der neutestamentlichen Offenbarung vor der alttestamentlichen ausgedrückt sei (Lün., Riehm, Krtz., selbst Keil, vgl. dagegen schon Hfm.), und die nur aufs Neue zeigt, wie die Annahme sich rächt, dass hier eine Folgerung aus 18—24 vorliege, bei der nur aus irgend einem Grunde das *οὖν* fortgelassen sei, hat erst die unlösbaren Schwierigkeiten geschaffen, über welche die bisherige Auslegung nicht hinauskommt. Sie musste nothwendig den Versuch erzeugen, bei dem auf Erden Redenden an Moses (Carpz., Bhm. u. A. nach Vätern), bei dem vom Himmel her Redenden an Christus zu denken (Oec., Theoph., Beza, Bhm. u. noch Ebr.), obwohl beides gleich kontextwidrig ist, und letzteres immer noch die Frage unbeantwortet lässt, was und wie denn Christus zu den Lesern rede. Aber die Schwierigkeiten wuchsen, wenn man einzig kontextmässig beide Male an Gott dachte; denn mag man nun daran denken, dass er vom Himmel her den Sohn gesandt und durch ihn geredet (Lün.), wozu das Präsens nicht passt, oder dass er in dem zu seinem Thronsitz erhöhten Sohn redet (Bl., Del., Moll, Hofm., Klg., Möller), mag man beides zusammenfassen und an den himmlischen Gesammtcharakter der neutestamentlichen Heilsverkündigung denken (Keil) oder denselben in allen Gottesoffenbarungen von der Vollendung des Erlösungswerkes bis zur Weltvollendung erblicken (Krtz.): immer wird das Hauptmoment, das die Schuld des *ἀποστρέφεσθαι* vergrössern soll, erst eingetragen. Das *ἐξέφ.* enthält nicht einen Hinweis darauf, dass sie troz ihrer Weigerung sich dem Redenden nicht entziehen konnten (Beng., Del., Hofm., Keil, Wörn.), wobei ganz willkürlich das *τὸν χρηματίζοντα*, das ja von *παραιτήσ.* abhängt, zugleich als Objekt zu *ἐξέφυγον* bezogen wird, und wodurch die Kongruenz mit dem im Nachsatz zu ergänzenden *οὐκ ἐκφευξόμεθα* aufgehoben wird. Dieser Missdeutung entsprechend muss Hfm. nachher den Gedanken, dass das Wort, das vom Himmel her über die ganze Welt ergeht, uns finden wird, der allein den Gegensatz dazu bilden würde, unter der Hand umbiegen in den völlig anderen, dass wir dem, der zu uns redet, nicht entrinnen werden.

moment, um deswillen die Schuld der gegenwärtigen Generation um soviel grösser und darum ihre Strafe um soviel gewisser ist, als die der Israeliten, wie schon daraus erhellt, dass das *οὗ ἡ φωνή* deutlich auf die *φωνή* 19 zurückweist, die zu hören die Israeliten von damals sich weigerten. Wenn es von ihr heisst, dass sie damals die Erde bewegte (*τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε*), so denkt der Verf. an Jud 5 4f., wo das *γῆ ἐσείσθη* nachher durch *ὄρη ἐσαλεύθησαν ἀπὸ προσώπου κυρίου* erklärt wird, so dass ihm die Reminiscenz daran leicht mit der an Ps 114 7: *ἀπὸ προσώπου κυρίου ἐσαλεύθη ἡ γῆ* zusammenfloss. Wie dies nur dazu dient, die Grösse der Schuld Israels zu veranschaulichen, wenn es eine solche Stimme zu hören sich weigerte (25), so tritt ihm erst gegenüber, dass dieselbe Stimme jetzt verheisst, was nicht hören und glauben zu wollen, eine noch viel grössere Schuld involvirt. Das *νῦν δέ* kann dem *τότε* gegenüber natürlich nur rein zeitlich genommen werden (2 8); der Verf. betrachtet die Verheissung, die Gott durch seinen Propheten für die messianische Zeit gegeben hat (*ἐπήγγελται* medial, wie Röm 4 21), als eine in ihrer Wirkung fortdauernde (bem. das Perf.) und darum eben jetzt in der messianischen Zeit an uns ergehende, ihre unmittelbar bevorstehende Erfüllung anzeigende (vgl. Hfm., Keil). Wenn er aber nun mit *λέγων* Hag 2 6 nach der übrigens ungenauen Uebersetzung der LXX anführt, so hebt er durch Einschaltung des *οὐ μόνον—ἀλλά* und durch Voranstellung von *τὴν γῆν* im Gegensatz zu dem, was damals am Sinai geschah, hervor, dass Jehova noch einmal und zwar nicht nur wie damals die Erde erschüttern werde, sondern auch den Himmel, worauf auf's Neue erhellt, dass ihm das *σαλεύειν* nach Jud 5 4f. nur ein anderer Ausdruck für *σείειν* war. Diese Verheissung einer die ganze Welt umfassenden Katastrophe ist es, die jetzt die Stimme des vom Himmel her Redenden erschallen lässt und um deretwillen die Abwendung von ihm eine so grosse Schuld mit sich bringt, weshalb auch im Folgenden noch ausdrücklich auf die grosse Bedeutung derselben aufmerksam gemacht wird*). — 12 27. Diese Bedeutung findet der Verf. in

---

*) Das *ἐσάλ. τότε* geht nicht auf den Urtext von Ex 19 18 zurück (Hfm., Keil, Hltzh.), wo die Worte doch höchstens von einem Erbeben des Sinai genommen werden könnten und soll nicht etwa wegen des damit verbundenen Schrecknisses die Israeliten für entschuldbar erklären (Hfm.). Die Bedeutung der Prophetenstelle aber liegt für den Verf. nicht darin, dass damit die Superiorität des Christenthums über das Judenthum konstatirt werde, wenn in diesem nur die Erde, dort auch der Himmel erschüttert wird (Lün.), oder dass damit die geschreckt werden sollen, die sich dem Worte Gottes entziehen (Del.),

dem (τὸ δὲ) ἔτι ἅπαξ, sofern dasselbe andeutet (δηλοῖ, vgl. 9 8), dass nur noch eine einmalige Erschütterung des Himmels und der Erde kommt; denn das muss dann nothwendig die sein, welche zu der verheissenen (Jes 65 17f. 66 22) und erwarteten (II Pt 3 13. Apk 21 1) Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde überleitet und also die Umwandlung alles dessen, was seiner Natur nach erschüttert wird und darum überhaupt erschüttert werden kann, mit sich bringt. Zu τὴν μετάθεσιν vgl. 7 12, zu τῶν σαλευομένων das ψηλαφ. 18. Eine solche Umwandlung steht aber dem, was erschüttert werden kann, bevor als solchem, das (ὡς, wie 5. 7, vgl. 3 5. 6) geschaffen ist und bleibt (πεποιημένων, vgl. 1 2 und bem. das Part. Perf.), damit es warte (ἵνα μείνῃ, vgl. Jes 5 2. 4. 7. 8 17. 30 18. Act 20 5) auf das, was nicht erschüttert werden kann (τὰ μὴ σαλευόμενα) und also so lange bestehen bleibt, aber auch nur so lange, bis dieses kommt*).

---

weil die Verheissung des Haggai keineswegs als eine „Begleiterscheinung der NTlichen Offenbarung" (v. Sod.) aufgefasst wird. Warum bei ἐπήγγελται aus οὗ ἡ φωνή heraus θεός ergänzt werden soll (Lün.), ist garnicht abzusehen, da doch auch die Stimme Gottes es ist, die jene Verheissung gegeben hat und giebt. Entschieden wortwidrig ist es aber, das νῦν zu nehmen im Sinne von: für jetzt, in Bezug auf die Gegenwart (so gew., vgl. noch de W.), oder mit Schlicht. eine Zusammenziehung der beiden Gedanken anzunehmen: jetzt aber wird er Erde und Himmel bewegen, und: er hat versprochen dies zu thun (Bl., Lün., Krtz.). Die Frage, wie weit die Anführung des Ausspruchs dem Wortlaut (Keil, Hltzh.) oder Sinn (Hfm.) des Urtextes entspreche, kann dahingestellt bleiben, da der Verf. letzteren garnicht kennt; aber dass er eine wirkliche Erschütterung des Weltgebäudes meint, und nicht die Aufhebung der jüdischen Theokratie (Gerh., Bhm., Kuin., vgl. noch Krtz.), sollte doch keines Beweises bedürfen. Die Rcpt. hat σεισω (DKLP) statt des Praesens.

*) Die Verbindung des Absichtssatzes mit dem ohnehin durch ὡς πεποιημένων davon getrennten Subst. μετάθεσιν (Bl., de W., Lün., Ebr., Krtz., Küb., v. Sod. nach Theoph., Oec.) ist weder sprachlich, noch sachlich möglich, da auch der neue Himmel und die neue Erde von Gott gemacht sind. Das μένειν im Sinne von: bleiben zu nehmen (Grot., Riehm, Moll, Krtz., Klg., Wörn., Keil, Küb., v. Sod.), wie es sonst in unserem Briefe (aber ohne Acc.!) steht, giebt bei beiden Verbindungen des ἵνα nur einen gezwungenen Gedanken; denn der Satz besagt nicht, dass das Unerschütterliche das Erschütterliche überdauere (Beng.) oder aus ihm entstehe (Del.) oder gar, dass Himmel und Erde geschaffen seien, um in einem unerschütterlichen Zustande zu bleiben (Thol.). Auch dass die geschaffene Welt durch jene μετάθεσις aufgeht in ihr Urbild, das als in Gott existirend seiner Natur nach unerschütterlich ist (v. Sod.), wird rein eingetragen. Das Richtige haben schon Storr, Bhm., Kuin., Hfm., der nur wunderlicher Weise daraus auf Berücksichtigung des Urtextes schliesst, Hltzh., Khl. Von einem Merkmal der Superiorität des Christenthums über das Juden-

12 28. Das dem Verf. so geläufige *διό* (3 7) wird zunächst durch den folgenden Partizipialsatz erläutert, sofern derselbe aus dem Vorigen eine Thatsache entnimmt, die doch nur indirekt darin liegt. Denn dass die Christen in der Endvollendung ein Reich (*βασιλείαν*) überkommen (*παραλαμβ.*, wie I Kor 15 1. 3. Gal 1 9. 12, vgl. besonders Dan 5 31. 7 18), steht aus der Weissagung Christi und aller Apostel (Gal 5 21. II Th 1 5. Jak 2 5) fest; aber dass es ein unerschütterliches (*ἀσάλευτον*, wie Act 27 41) sein wird, und dass wir im Begriff stehen, dasselbe zu empfangen bei der nach 26 für die Gegenwart verheissenen Weltkatastrophe, folgt aus 27 und rechtfertigt darum die Folgerung dieser Ermahnung aus dem Vorigen*). — *ἔχωμεν χάριν*) vgl. Lk 17 9. I Tim 1 12. Die Dankbarkeit, welche zu hegen sie aufgefordert werden, bildet den äussersten Gegensatz gegen das Abwenden von dem, der uns den Eintritt dieses Reiches indirekt ankündigt, und setzt ebenso das feste Vertrauen auf die Erfüllung seiner Verheissung voraus, wie jenes den Unglauben daran. — *δι᾽ ἧς λατρεύομεν εὐαρέστως* (*ἅπ. λεγ.*) *τῷ θεῷ*) hebt hervor, dass durch solche Dankbarkeit wir in der Gott wohlgefälligen Weise ihm dienen im Sinne von 9 9. 14, wo auch das Nahen zu ihm im religiösen Sinne, und nicht eine Verehrung durch irgend ein besonderes Thun als das *λατρεύειν* bezeichnet wird. Dann aber ist klar, dass damit *μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους* nicht verbunden werden kann (so gew., vgl. nach Khl., Küb. und dagegen v. Sod.), da, wenn Gott verlangt, dass wir ihm in Dankbarkeit nahen, er eben nicht will, dass wir ihm in einer Gemüthsstimmung nahen, die mit Furcht (5 7) und Schrecken (vgl. II Mak 3 17. 30. 12 22. 13 16) seinem Zorngericht entgegen sieht. Wohl aber entspricht es durchaus der Folgerung aus der ganzen Ausführung 25ff., auf welche das *διό* zurückweist, dass Angesichts der unentrinnbaren Strafe, die den treffen muss, der sich von dem die unmittelbar bevorstehende Endkatastrophe Verheissenden abwendet, wir mit Furcht und Schrecken vor dieser Strafe uns vor dieser Sünde hüten und

---

thum (Lün.) ist hier doch erst recht nicht die Rede, aber auch der Gegensatz gegen die Schrecknisse am Sinai (Hfm.) liegt hier ganz fern. Den Art. vor *των σαλευομενων*, den WH. einklammert, weil er in DM fehlt, hat die Rcpt. vor *μεταθ.* (KLP).

*) Der Partizipialsatz darf nicht mit Calv., Bng. zur Ermahnung gezogen werden. Es wird der Inhalt desselben nicht erst aus Hag 2 21 (Hfm., Keil) oder Dan 7 18 (Bl., de W., Klg.) abgeleitet, und das Part. Praes. charakterisirt nicht das zuverlässig (de W., Lün.) oder dauernd Eintretende (Krtz.), auch nicht das mit dem Christenstande als solchem Gegebene (Keil, v. Sod.).

eben darum durch Dankbarkeit für das, was wir mit ihr zu erwarten haben, jede Versuchung zu derselben ausschliessen müssen*). — 12 29. *καὶ γὰρ ὁ ϑεὸς ἡμῶν* begründet, warum wir mit Furcht und Schrecken vor seiner Strafe derselben durch Dankbarkeit zu entrinnen suchen müssen, neben den im Zusammenhang liegenden und mit *διό* angedeuteten Motiv auch aus dem Wesen unseres Gottes, wie es Dtn 4 24 als ein verzehrendes Feuer geschildert wird mit dem bekannten Bilde für den Zorneseifer des richtenden Gottes**).

Kap. 13.

13 1—6. Allgemeine Ermahnungen. — Es ist offenbar pädagogische Absichtlichkeit, wonach der Verf., ehe er es direkt ausspricht, worauf alle Ermahnungen seines Briefes hinaus wollen, mit einer Reihe ganz allgemeiner Ermahnungen beginnt, wie sie jeder Gemeinde Noth thun. Er geht daher von der christlichen Kardinaltugend der Bruderliebe (*ἡ φιλαδελφία*, vgl. Röm 12 10. I Pt 1 22) aus, in der die Leser sich ausgezeichnet hatten (6 10), um zur Fortdauer derselben zu ermahnen (*μενέτω*)***). — 13 2 kommt darum auch zuerst auf

*) Dies ist der durchschlagende exegetische Grund, aus welchem der Wechsel des Indic. u. Conj. in den Handschriften gegen alle Textkritiker aus gegenseitiger Konformation erklärt werden muss (Hfm.), so dass das *εχομεν* (ℵKP) nach *λατρευωμεν*, und das *λατρευωμεν* (ACDL) nach *εχωμεν* korrigirt ist. Das Richtige hat Cod. M. arm. In keiner Weise kann *μετὰ εὐλ. κ. δέους* Exposition des *εὐαρέστως* sein, weder so dass wir uns vor Allem ihm Missfälligen hüten (Lün.), noch so dass wir vor ihm selbst ehrerbietige Scheu hegen (Krtz., Keil), was die Worte nicht besagen, da ja das Gottwohlgefällige eben die Dankbarkeit ist. Das *χάριν ἔχωμεν* erklärten Beza, Grot., Carpz., Bisp. wortwidrig als ob *τὴν χάριν κατέχ.* stünde: lasset uns die Gnade festhalten. Statt *δεους* haben MP *αιδους*, das KL (Rcpt.) vor *ευλαβειος* stellen.

**) Die Begründung besagt also nicht, was auch unser Gott, wie der des AT's ist (Bl., de W., Thol., Bisp., als ob stände: *καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ ϑεός*), oder dass er nicht nur ein Gott der Gnade, sondern auch der strafenden Gerechtigkeit sei (Lün., vgl. Küb., v. Sod.: neben allen aus 22. 24 sich ergebenden Eigenschaften), bei welcher Fassung das *πῦρ καταναλίσκον* betont voranstehen müsste.

***) Der so ganz auf die konkrete Situation der Leser bezügliche Abschnitt 12 12—29 kann nicht den Uebergang zu dieser Ermahnung bilden (Hfm.), oder gar die Mahnung 12 28 f. den Anlass geben, zu zeigen, wie man seine Dankbarkeit beweisen solle (Keil). Dass alle folgenden Mahnungen sich auf Punkte beziehen, welche von Einfluss sind auf ihr Festhalten am christlichen Bekenntniss trotz der Verfol-

die nächstliegende Bethätigung der Bruderliebe an denen, die der Gemeinde ferner stehen, zu sprechen, auf die Gastfreundschaft (τῆς φιλοξενίας, vgl. Röm 12 13) gegen auswärtige Brüder, deren diese um somehr bedurften, wenn ihr Bekenntniss sie von den anderen Volksgenossen schied. Auch in der Ermahnung, sie nicht zu vergessen (μὴ ἐπιλανθάνεσθε, vgl. 6 10), liegt nur, dass bei der unter ihnen vorhandenen Bruderliebe diese Bethätigung derselben eine so selbstverständliche ist, dass es wie ein unabsichtliches Vergessen ist, wenn sie unterlassen wird. Daher wird auch die Ermahnung nicht begründet durch einen Hinweis auf die Pflichtmässigkeit dieser Tugendübung, die bei den Lesern ausser Frage stand, sondern durch die Erinnerung an die hohe Ehre, deren man sich durch solche Vergesslichkeit berauben könnte. Denn durch die Gastfreundschaft (διὰ ταύτης γάρ) haben Etliche, ohne es zu wissen (ἔλαθόν τινες, vgl. zu der im NT nur hier vorkommenden echt griechischen Konstruktion Win. § 54, 4 und Tob 12 13), Engel beherbergt (ξενίσαντες, vgl. Act 10 23, ἀγγέλους). Diese Erinnerung an Gen 18. 19 geht darauf, dass christliche Brüder oft mehr und Grösseres sind als sie vor der Welt scheinen (vgl. Hfm.)*). — 13 3. Wie der auswärtigen Brüder, so sollen sie unter den Gemeindegliedern insbesondere derer gedenken (μιμνήσκεσθε, vgl. 2. 6), die um ihres Glaubens willen in Banden liegen (τῶν δεσμίων) oder sonst Noth leiden. Auch dies haben sie schon früher gethan, indem sie ihnen thatsächlich ihr Mitleid bewiesen (10 34), und sie sollen es immer aufs Neue thun (vgl. das μενέτω 1), als ob sie mit gebunden wären (ὡς συνδεδεμένοι, ἅπ. λεγ.; zu dem ὡς vgl. 11 27. 29). Nur wenn sie sich vermöge der christlichen

---

gungen (v. Sod.), ist offenbar unrichtig. Vgl. dagegen 2. 4, bei dem weder I Pt 2 11f. noch I Pt 3 7 eine solche Beziehung andeuten kann. Eine Anweisung zu dem 12 28 geforderten Dienst (Khl.) kann man nur bei völligem Missverständniss des λατρεύειν im Folgenden finden. Dass die Bruderliebe in Gefahr gewesen sein müsse zu schwinden (Hfm.), ist eine ganz haltlose Unterstellung, da der 10 25 gerügte Fehler doch ganz andere Motive hatte als ein Erkalten der Bruderliebe (gegen Keil, Hltzh. u. A.), und von partikularistischer Befangenheit gegen den Verkehr mit Heidenchristen (Lün., Klg.) nirgends die Rede war.

*) Dieselbe soll ihnen schwerlich insinuiren, dass sie in den Fremdlingen den Herrn selbst aufnehmen nach Mt 25 35. 40 (Lün., Krtz. u. A.), auch kaum auf den Segen hindeuten, den sie damit für sich und ihr Haus gewinnen (de W., Keil, Hltzh.). Auch eine Paronomasie zwischen ἔλαθον und ἐπιλανθ. (Lün.) ist schwerlich beabsichtigt (vgl. Krtz.). In dem μὴ ἐπιλανθ. liegt weder eine Anerkennung ihres bisherigen Verhaltens (Krtz.), noch die Andeutung einer Gefahr des Gegentheils (Hfm.). Ganz fremdartige Gesichtspunkte trägt v. Sod. ein.

Sympathie (I Kor 12 26) lebendig in die Lage solcher Gebundenen versetzen, wissen sie, wie wohl ihnen Liebe und hülfreiche Theilnahme der Brüder thut und können ihrer in der rechten Weise gedenken. Das τῶν κακουχουμένων (vgl. 11 37) ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι weist dagegen allerdings auf die Situation hin, in der sie sich thatsächlich befinden und die ihr Verhalten gegen die Misshandlung Erduldenden motivirt (vgl. zu dem ὡς 12 27); allein das Wortspiel mit dem Doppelsinn des ὡς ist durchaus nicht auffällig. Es wird damit hervorgehoben, dass sie als solche, die selbst im Leibe befindlich, jeden Augenblick Gleiches erdulden können und darum gleichen Gedenkens bedürfen *).

13 4ff. Wie sehr die Ermahnungsreihe durch eine ganz theoretische Reflexion auf die christlichen Pflichten geleitet ist und nicht durch besondere Gemeindegebrechen, zeigt insbesondere die Art, wie sich an die Mahnung zur Bruderliebe und ihren Erweisungen die Warnung vor den Kardinallastern der Unzucht und Habgier anschliesst. Da der Verf. aber nicht zu heidenchristlichen Gemeinden redet, so handelt es sich in jenem Punkte nicht um grobe Ausschweifungen, sondern um Alles, was die Heiligkeit der Ehe antastet. τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν) scil. ἔστω. Zu ὁ γάμος, das sonst im NT Hochzeit heisst (Joh 2 1), in der bei den Griechen gewöhnlichen Bedeutung vgl. Sap 14 26, zu τίμιος Act 5 34. Das ἐν πᾶσιν heisst: unter Allen und geht auf die Eheleute selbst, die ihre eigene Ehe, und auf die, welche (verheirathet oder unverheirathet) die Ehe Anderer heilig halten sollen. Denn sicher ist καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος (7 26) nicht eine ganz andersartige Ermahnung, sondern die Mahnung zu dem, was die Folge solcher Heilighaltung ist, dass nämlich das Ehebett (κοίτη, wie Gen 49 4, wo auch vom μιαίνειν desselben die Rede) unbefleckt sei. Denn auf beide Theile muss sich der Begründungssatz beziehen, in welchem πόρνους γάρ auf die Ehemänner, welche ausserhalb der Ehe geschlechtlichen Umgang pflegen, und καὶ μοιχούς auf diejenigen geht, welche durch Ehebruch die Ehe Anderer entweihen (zu beiden vgl I Kor 6 9). Die Nachstellung des Subjekts in κρινεῖ ὁ θεός, vgl. 10 30, war durch

---

*) Dass sie wirklich vom Herrn Gebundene, also Mitchristen sind (Hfm.), oder als Christen der Idee nach mit gefangen sind (v. Sod.), liegt ganz fern; und dass sie als in ecclesia pressa degentes jeden Augenblick dasselbe erdulden können (Heinr., Bhm.), geht über den Wortlaut hinaus. Man wollte damit ermöglichen, das ὡς in demselben Sinne zu nehmen, wie im Parallelsatz. Auch in diesem ist nicht vom Leibe Christi die Rede (Clv. u. A., vgl. noch Klg.), aber der Ausdruck soll sie auch nicht bloss als Mitmenschen charakterisiren (Hfm.).



die im Zusammenhange nothwendige Voranstellung des Objekts von selbst gegeben*). — 13 5. ἀφιλάργυρος) vgl. I Tim 3 3. Ohne Geldliebe soll die ganze Sinnesart, der Charakter (ὁ τρόπος, wie II Mak 5 22) sein. Dass auch hier nicht die grobe πλεονεξία gemeint ist, welche das irdische Gut zum Götzen macht (Kol 3 5), zeigt die Erläuterung, wonach sie genügsam sein sollen, d. h. sich genügen lassen (ἀρκούμενοι, vgl. Lk 3 14. I Tim 6 8) mit dem Vorhandenen (τοῖς παροῦσιν, vgl. Xenoph. Symp. 4 42). Zu dem Part. mit zu ergänzendem ἐστέ vgl. Röm 12 9. — αὐτὸς γάρ) er selbst, nämlich Gott, der in der Schrift redet, hat gesagt (εἴρηκεν, wie 1 13): gewisslich will ich dich nicht im Stich lassen, noch auch irgend wie dich verlassen**). In dieser Begründung tritt zum ersten Male wieder eine Hinweisung auf die speziellen Verhältnisse der Leser hervor, die leicht in Folge von Beraubungen, wie sie sie erfahren hatten (10 34) und gewiss immer aufs Neue erfuhren, in die Lage kommen konnten, sich mit sehr Wenigem begnügen zu müssen und doch auf Gottes Zusage zu vertrauen, dass er sie nicht versäumen werde. — 13 6. ὥστε) c. Inf.: sodass wir (Lk 12 1) getrost (θαρροῦντας, vgl. II Kor 5 6. 8) sprechen

*) Im ersten Satze εστιν zu ergänzen (Bez., Grot., vgl. Del.), geht wegen des Parallelsatzes nicht an. Schwerlich ist ἐν πᾶσιν neutrisch gedacht, wie I Tim 3 11, und gemeint, dass die Ehe in Ehren gehalten werden soll in allen Stücken (Oec. u. die kathol. Ausl., vgl. Bl., de W., Lün., Del., Moll, Küb., Khl.), da das kaum die Warnung vor der leisesten Verletzung (nach Mt 5 28) derselben involviren könnte. Die durch den Begründungssatz an die Hand gegebene Deutung des ἐν πᾶσιν bestreitet v. Sod. mit sehr subjektiven Gründen, ohne eine bessere an die Stelle zu setzen. Es liegt darin auch keine Empfehlung der Ehe, als solle dieselbe keinem Stande versagt (Calv. u. A.) oder von keinem aus asketischen Gründen gemieden werden (Bhm., Schulz, vgl. noch Hfm.); wie vollends hier I Kor 7 9—16 (v. Sod.) eine Erklärung bieten soll, ist garnicht abzusehen. Ein Gegensatz gegen menschliche Richter, die solche Sünden ungestraft lassen (Lün., Krtz., Keil u. A.), ist im Begründungssatz sicher nicht indizirt. Die Rcpt. hat statt γαρ hinter πορνους ein δε (CKL).

**) Die Gen 28 15 gegebene Verheissung (οὐ μή σε ἐγκαταλίπω, vgl. Jos 1 5) erscheint hier erweitert nach Dtn 31 6 (οὔτε μή σε ἀνῇ οὔτε μή σε ἐγκαταλίπῃ, vgl 8 οὐδὲ μ. σ. ἐγκ.). Da das Citat in gleicher Form sich bei Philo (de confus. ling. p. 344 C) findet, nehmen Bl., de W. an, dass es aus ihm entlehnt sei; allein es kann leicht in dieser Form sprüchwörtlich geworden (Beng., Keil) oder in liturgischen Gebrauch gekommen sein (Del., Klg.). Vgl. zu 10 30. Natürlich ist nicht Christus als der Redende gedacht (gegen Bhm. u. A.). Das εγκαταλιπω der Rcpt. (D) haben Lchm., Treg., WH. mit Recht beibehalten, da auf ου μη stets der Conj. Aor. oder das Fut. folgt. In 6 ist das von Lchm. und Treg. wenigstens i. Kl. gesetzte ου vor φοβηθ. aus den LXX eingebracht.

(ἡμᾶς λέγειν), wie Ps 118 6 geschrieben steht (wörtlich nach den LXX, wo das καί vor οὐ auch schwankt): Jehova ist mir Helfer, nicht werde ich mich fürchten. Was wird mir ein Mensch thun? — Indem hier noch umfassender als 5 die gefährdete Situation der Leser durchblickt, ist von selbst der Uebergang gemacht zu der grossen Hauptermahnung, in welcher die Paränese des ganzen Briefes gipfelt. Eingeleitet durch den Hinweis auf die im Glauben heimgegangenen Lehrer (7f.), folgt die Mahnung, nicht neuen verkehrten Lehren zu folgen (9ff.), und endlich, eingeleitet durch 12, der Aufruf zu dem entscheidenden Schritte, durch den sie allein der ihnen drohenden Gefahr des Abfalls entgehen können (13—16).

13 7—16. Die Hauptermahnung. — μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν) Mit der Mahnung, ihrer Führer zu gedenken (μνημ., wie 11 15), knüpft der Verf. noch einmal an einen Punkt an, in welchem er des vollen Einverständnisses mit allen seinen Lesern gewiss ist, da das diese Aufforderung motivirende οἵτινες sie als solche charakterisirt, die ihnen das Wort Gottes geredet haben (ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, vgl. Act 4 31), also ihrer unbedingten Hochschätzung gewiss sind. Gemeint können nach 2 3 nur die Ohrenzeugen der Predigt Jesu sein, die der angeredeten jüngeren Generation die Heilsbotschaft gebracht haben. Dass diese zugleich die Führer der Gemeinde (ἡγουμ., im politischen Sinne Act 7 10, c. Gen. wie JSir 9 17. 10 2) waren, führt gerade auf Jerusalem (gegen Hfm.), wo lange Zeit hindurch die Apostel die gegebenen Leiter der Gemeinde waren, während auswärts doch nur in den seltensten Fällen die Verkündiger des Evangeliums an einem Orte bleiben und die Leitung der Gemeinde übernehmen konnten. Dass aber die Leser bereits einer zweiten Generation angehören, folgt unwiderleglich daraus, dass diese Führer bereits gestorben sind; denn ihre Erinnerung an sie soll darin bestehen, dass sie immer wieder betrachten (ἀναθεωροῦντες, wie Act 17 23) den Ausgang ihres Wandels. Das τὴν ἔκβασιν bezeichnet den Ausgang, das Ende (I Kor 10 13, vgl. Sap 2 17. 8 8) ihres Wandels, und da ἀναστροφή (Jak 3 13. I Pt 2 12. Eph 4 22) immer von sittlichem Verhalten steht und es sich hier um den sichtbaren Ausgang desselben handelt, so kann nur an die Bewährung desselben im Märtyrertode gedacht sein. Eben darum können sie aufgefordert werden, nachzuahmen (μιμεῖσθε, vgl. II Th 3 7.9) ihren Glauben; denn das ὧν gehört ebenso zu τὴν πίστιν wie zu τῆς ἀναστροφῆς*). — 13 8 begründet diese Ermahnung da-

*) Das τ. ἔκβ. bezeichnet nicht den Verlauf (Oec.) oder Erfolg

durch, dass auf Jesum Christum d. h. Jesum als den erhöhten Messias, als welchen ihn dieser Name bezeichnet, verwiesen wird, der den Inhalt ihres Glaubens und den Grund ihrer Heilszuversicht bildete. Das ἐχθές (Joh 4 52. Act 7 28) καὶ σήμερον (3 7. 13) ὁ αὐτός (1 12, vgl. Röm 10 12) bezeichnet die Unwandelbarkeit desselben, sofern er der Heilsmittler ist und bleibt und darum noch heute, wie zur Zeit der Väter Gegenstand unseres Glaubens und Grund unserer Heilszuversicht bleiben kann. Daran schliesst sich naturgemäss das καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (vgl. Röm 1 25. 11 36), welches besagt, dass er auch in die Aeonen hinaus d. h. bis in Ewigkeit derselbe bleiben wird. Dass diese Aussage über das unwandelbare Heilsmittlerthum Christi zugleich das Motiv der folgenden Warnung ist, welche den Gegensatz der Ermahnung in 7 bildet, schliesst natürlich nicht aus (gegen Erasm., Calov., Kuin., Lün. u. A.), dass dieselbe sich zunächst als Verstärkung der letzteren an sie anschliesst *).

13 9. διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις) geht auf Lehren (διδαχαί im Plur. nur hier, vgl. Act 17 19. Röm 6 17), welche die Heilszuversicht auf etwas Anderes begründeten als auf den einigen und unwandelbaren Heilsmittler. Nur das entspricht ja auch der Grundvoraussetzung des ganzen Briefes, wonach man am Glauben an Jesus als den Messias irre zu werden begann und im alttestamentlichen Kultus seine Befriedigung zu finden suchte. Dass diese Lehren mancherlei Art waren

---

ihres Wandels, sei es für sie selbst (Storr u. A.) oder Andere (Cramer, vgl. noch Hltzh.), auch nicht bloss ein seliges Sterben im Glauben (Hfm., Keil, Wörn., Küb.).

*) Seine Unwandelbarkeit besteht aber nicht darin, dass er ihnen beistehen wird, wie er den Führern beigestanden hat (Theoph., Grt. und noch Krtz., Hltzh.), was ja nicht gesagt ist. Die Rcpt. hat χθες (KL) statt εχθες. Lün. bestreitet vergeblich die im Kontext gegebene Beziehung auf die Zeit der Väter. Nur völlige Nichtbeachtung desselben aber konnte hier einen dogmatischen Ausspruch über die Gottheit Christi suchen, und darum das ἐχθές auf die Zeit vor der Menschwerdung (Beng. u. A.), auf die Zeit des AT's (Calv. u. A.) oder gar auf die ewige Präexistenz beziehen (vgl. schon Ambr., Calov u. A.), sodass Carpz. darin sogar den Inhalt des Glaubens der ἡγούμ. finden konnte. Ebensowenig darf man natürlich mit Heinr., Kuin. u. Aelteren an die Stelle der Person Christi seine Lehre oder die christliche Religion setzen. Willkürlich wird das Satzgefüge zerrissen, wenn man mit Vulg., Oec., Luth., Calv. u. A. erklärt: Jesus Christus gestern und heute; derselbe auch in Ewigkeit. So nach dem Vorgange von Paulus (Jesus ist der Gottgesalbte) wieder v. Sod., um den Brief in die Nähe von I Joh zu rücken: Jesus ist Christus gestern und heute, derselbe auch in Ewigkeit. Die Ergänzung von ὁ αὐτός ἐστιν nach καὶ εἰς τ. αἰῶνα findet er schwerfällig und den Satz unerträglich schleppend.

(ποικ., vgl. 2 4) d. h. dass man auf verschiedene Weise nachzuweisen suchte, wie man in ihm finden könne, was man bisher im Glauben an den Messias zu finden gehofft hatte, dass man bald in dieser, bald in jener Seite des alten Bundes (bald in der Schriftgelehrsamkeit, bald in peinlicher Gesetzeserfüllung, bald im Opferkult bald in den Opfermahlzeiten) Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses suchte, begreift sich ebenso leicht, wie dass der Verf. sie als ihrem bisherigen Glauben fremdartige (ξέν., wie Act 17 18) bezeichnet; denn ihre im Glauben hingegangenen Führer hatten nichts von dergleichen gewusst. Daher die Ermahnung, dass sie sich nicht sollen durch sie von dem Einen Heilsmittler abtreiben, gleichsam an ihm vorbeitreiben lassen (μὴ παραφέρεσθε, vgl. Jud 12). — καλὸν γάρ) Denn etwas Köstliches (6 5, vgl. I Kor 7 1. Mk 9 5. 43) ist es, dass durch Gnade d. h. durch die Gotteshuld, wie sie uns der einige Heilsmittler erworben hat (χάριτι, vgl. 4 16. 10 29. 12 15), das Herz gefestigt werde (βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν). Der Nachdruck ruht auf dem voranstehenden χάριτι, und nicht auf dem βεβ., sodass dasselbe nur nachträglich seiner Vermittlung nach bestimmt würde (vgl. Luth.: dass das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade). Es handelt sich um ein Mittel, das die wankende Zuversicht auf die Heilsvollendung fest zu machen (vgl. 3 6. 14) im Stande ist. Da dies aber nur durch göttliche Gnade geschieht, wie sie durch Christum vermittelt ist, und da es doch ein so köstliches Ding ist, wenn es geschieht, so wird dadurch die Ermahnung begründet, sich nicht von ihm abtreiben zu lassen. Gewiss ist der Satz nicht auf den Gegensatz von χάριτι — οὐ βρώμασιν (9 10) angelegt, wie man gewöhnlich annimmt, wenn man dies auch schwerlich aus dem fehlenden καί (vgl. 8 2) beweisen kann (gegen Hfm.); sondern dem in sich vollständig selbständigen positiven Satze reiht sich hierdurch der nachträgliche Hinweis auf einen Irrthum an, der dadurch ausgeschlossen wird. Denn wenn das Herz durch Gnade fest gemacht wird, was im Vorigen zwar nicht behauptet, aber vorausgesetzt war, so ist damit freilich zugleich gegeben, dass es nicht durch Speisen geschieht. Die Leser werden nicht ermahnt, das Herz nicht durch Speisen zu stärken, was ja nach dem Folgenden ohnehin unmöglich ist, sondern die Meinung, als ob das geschehen könne, wird mit Hinweis auf die Erfahrung abgelehnt *). Dass ἐν οἷς zu

---

*) Soll nicht aller Zusammenhang zerrissen werden, so kann es sich hier nicht um irgend welche Irrlehren handeln, welche die christliche Glaubenswahrheit alteriren (vgl. Hfm., Keil), am wenigsten um

περιπατοῦντες gehöre, wird zwar allgemein behauptet, ist aber wegen des Art. vor dem Particip schwerlich sprachlich möglich, wenigstens meines Wissens durch kein Beispiel belegt, und sachlich sicher unpassend, da *περιπ. ἐν* wohl von einer Kategorie von Werken gesagt werden kann, in denen die durch das häufige Bild bezeichnete Handlungsweise versirt (Eph 2 2. 10), aber unmöglich bedeuten kann: mit Speisen umgehen oder sich mit ihnen beschäftigen, danach seine Lebensführung einrichten, was doch auch noch ein seltsamer Ausdruck wäre für: darin seine Kräftigung suchen. Gar keine Schwierigkeit aber macht die Verbindung mit *ʽ κ. ὠφελήθησαν* (zu der passivischen Wendung des *ὠφελεῖν* 4 2 vgl. I Kor 13 3. Mk 7 11), wobei es natürlich nicht für *ἀπό* oder *ἐκ* steht, sondern einfach heisst: auf Grund derer keinen Nutzen hatten, wie als feststehende Thatsache der Erfahrung konstatirt wird, die Wandelnden (*οἱ περιπατοῦντες*). Man behauptet zwar, das für sich stehende *περιπ.* werde bedeutungslos, übersieht aber, dass der Ausdruck absichtsvoll gewählt ist, da wohl die im eigentlichen Sinne Wandernden in Kraft von Speisen gestärkt werden können (vgl. I Reg 19 8), aber die im geistlichen Sinne ihren Lebenswandel Führenden, um die es sich bei dem *βεβαιοῦσθαι τὴν καρδ.* allein handeln kann, keinen Nutzen auf Grund derselben erlangen konnten. Diese Aussage hat freilich nur einen Sinn, wenn es sich um Speisen handelt, von denen man in irgend einem Sinne eine Herzensstärkung erwarten konnte; und das war nur der Fall bei Opferspeisen, deren Genuss I Kor 10 18 ausdrücklich als das jüdische Analogon des christlichen Abendmahls betrachtet wird. Sowenig daran zu denken ist, dass die *διδαχαὶ ποικ. καὶ ξέν.* sich nur auf diese Wirkung der Opferspeisen bezogen (s. o.), so gewiss

---

Satzungen, sei es des mosaischen Gesetzes (vgl. z. B. Lün., Küb.), wozu ohnehin die folgenden Prädikate garnicht passen, sei es um asketische Satzungen irgend welcher Art (vgl. Thol., Del. u. A.), oder Speisefragen überhaupt (v. Sod.). Das *παραφ.* kann ja nicht einen Gegensatz bilden zu dem *βεβ.* (Clv., de W., Hfm.), da es eben nicht ein haltloses Umhergetriebenwerden von jedem irgendwoher kommenden Eindruck bezeichnet, wie die offenbar aus Eph 4 14 stammende Lesart der Rcpt (*περιφ.* nach KL), die deshalb auch Hltzh. vorzieht. Den Inf. allein mit *καλόν* zu verbinden, sodass *τ. καρδ.* nur Acc. der näheren Beziehung dazu ist (v. Sod.), geht nicht an, weil das nur den Gegensatz zu einem anderen *βεβ.* bilden könnte, an das der Verf. doch sicher nicht denkt. Das *χάριτι* heisst nicht: durch Dankbarkeit (Böhm.), bezeichnet auch nicht das Rechtfertigungsmittel, das uns des göttlichen Wohlgefallens gewiss macht (vgl. Thol., Keil). Unmöglich aber kann das bei *οὐ βρώμασιν* zu ergänzende *βεβ.* ein ganz anderes sein als das bei *χάριτι* (de W., Hfm.).

muss es eine der Weisen gewesen sein, wie man auch ohne die Mittlerschaft Christi eine Stärkung seiner Heilszuversicht gewinnen zu können glaubte. Dass aber gerade diese Meinung durch eine besondere Antithese abgewiesen wird, hat seinen Grund darin, dass dieselbe dem Verf. Anlass zu Betrachtungen bietet, welche direkt auf die von ihm intendirte Hauptforderung überleiten *).

13 10f. Dass bei den βρώματα 9 nur an Opferspeisen zu denken ist, erhellt aber ferner daraus, dass im unmittelbaren Zusammenhange damit ausgeführt wird, wie bei den Christen von einer Opferspeise überhaupt keine Rede mehr sein könne, da das einzige Opfer, das sie haben, ein derartiges ist, dessen

---

*) An Opferspeisen dachten seit Corn. a. Lap., Schlicht. schon de W., Lün., Wörn. u. A., wobei man aber natürlich nicht περιπατ. von den Festreisen (Storr) oder von dem Umherlaufen der Priester dabei nehmen darf (Paulus), und im Gegensatz dazu χάριτι von der christlichen Opferspeise des Abendmahls (Bisp.). Ganz unmöglich ist dagegen, nicht nur an üppige Mahlzeiten zu denken (Grot., Schulz), sondern auch an strenges Festhalten der levitischen Speisegesetze (Patr., vgl. Hfm.), die man wohl „synekdochisch“ für das ganze Ritualgesetz nahm (Beza, Heinr., Bhm.), oder an darüber hinausgehende (asketische) Speisesatzungen (Thol., Ebr., Del., Klg., Moll, Keil, wohl auch Khl.), wobei man wohl auch die Opferspeisen mit diesen (Bl. nach Aelteren) oder mit den jüdischen Speisegesetzen kombinirte (Riehm, Möller, Krtz., Küb.). Unwiderleglich ist die Thatsache, dass wohl von Speisen, die an sich eine religiöse Bedeutung haben, wie die Opferspeisen, eine Herzensstärkung erwartet werden konnte; aber nicht von den reinen Speisen als solchen, sofern bei ihrem Genuss sorgfältig alle unreine oder verunreinigte vermieden war, da dann immer nicht das Gegessene das Stärkende war, sondern das Bewusstsein des Nichtessens. Es muss daher dabei immer der Begriff des βεβ., das freilich auch nicht recreare heisst (Schlicht., Grot., Beng., Heinr., Schulz u. A.), willkürlich umgebogen werden in den der Vergewisserung unserer Gottwohlgefälligkeit oder Aehnliches. Dass der Ausdruck βρώματα nicht in der Opferthora vorkommt (Del.), ist ein seltsamer Einwand, da es sich hier eben nicht um Opfer, sondern um das Opfermahl handelt; und dass nur jene die vermeintliche Stärkung gewähren könnten (Hfm.), wird direkt durch I Kor 10 18 widerlegt. Ganz unbegreiflich ist, wie v. Sod. es darauf beziehen kann, dass man durch den souveränen Umgang mit Speisen, wie mit dem heidnischen Götzenopferfleisch, woran er bei seiner Beziehung des Briefes auf Heidenchristen denkt (also eben nicht durch βρώματα, sondern durch ein Sichhinwegsetzen über die Unterschiede derselben), das βεβ. τ. καρδ. suchte. Wenn er für die Verbindung des ἐν οἷς mit οἱ περιπατ. geltend macht, der Art. hänge nicht von der syntaktischen Stellung des Part., sondern von der logischen Bedeutung des damit Bezeichneten ab, was m. E. überall der Fall ist, so wäre es richtiger gewesen, er hätte ein Beispiel für eine solche Konstruktion beigebracht. Die Rcpt. hat οι περιπατησαντες (WH. a. R. nach CKLMP), das sichtlich dem Aor. ωφεληθ. konformirt ist.

Fleisch gerade nach den alttestamentlichen Satzungen überhaupt nicht gegessen werden darf. In diesem klaren Gedankenzusammenhang (vgl. schon Schlicht.) kommt die Aussage über den Altar, den wir haben (ἔχομεν θυσιαστήριον), überhaupt nur in Betracht, sofern es sich um das Essen von ihm (ἐξ οὗ φαγεῖν, vgl. I Kor 9 13), d. h. das Essen der Ueberreste des auf ihm Geopferten handelt (vgl. Khl.: was die Christen als Altar besitzen, ist von der Beschaffenheit, dass ein Anrecht auf Genuss davon ausgeschlossen ist), wozu nach der im AT vorliegenden göttlichen Ordnung (vgl. die Präsentia) kein Recht haben (οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν, vgl. I Kor 9 4) die der Hütte Dienenden (οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες) d. h. nach 8 5 unzweifelhaft die levitischen Priester. Dass diese allein genannt werden, liegt einfach daran, dass es ja Opfer gab, deren Fleisch zwar nicht die Israeliten, aber doch die Priester essen durften (Lev 6 19. 22. 23 20), hier aber das Opfer, welches die Christen haben, als eines der Kategorie bezeichnet werden soll, welches von Niemandem, weil selbst von den Priestern nicht, gegessen werden darf. — 13 11 giebt den Grund davon an. Mit offenbarer Anspielung auf Lev 16 27, wo es heisst: καὶ τὸν μόσχον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τὸν χίμαρον τὸν περὶ τῆς ἁμαρτίας, ὧν τὸ αἷμα αὐτῶν εἰσηνέχθη ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ, wird hier zusammenfassend gesagt: ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζώων (nur hier von jenen beiden Opferthieren) τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια (vom Allerheiligsten, wie 9 25), und zwar διὰ τοῦ ἀρχιερέως, wie aus dem ganzen Zusammenhange von Lev 16 erhellt, wo es sich um das Opfer des grossen Versöhnungstages handelt. — τούτων τὰ σώματα) von den Leibern der Opferthiere nur hier. Also die Leiber der Thiere, deren Blut um Sünde willen, d. h. um sie zu sühnen, in das Allerheiligste gebracht wird durch den Hohepriester, werden verbrannt ausserhalb des Lagers (κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς, vgl. Lev 16 27: ἐξοίσουσιν αὐτὰ ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ κατακαύσουσιν), sodass von einem Essen vom Fleische derselben beim Opfermahl keine Rede sein kann. Da nun das einmalige Opfer Christi überall als das Gegenbild des hohepriesterlichen Opfers am grossen Versöhnungstage dargestellt war, und ein Essen von diesem Opfer oder von dem Altar, auf dem es dargebracht war, durch die göttlichen Ordnungen im AT ausgeschlossen ist, so ist klar, dass für den Christen es überhaupt keine Opferspeise mehr giebt.

Anm. Hiernach entscheidet sich zunächst der Streit der Exegeten über die Bedeutung von θυσιαστήριον. Von einem solchen zu

reden, ist der Verf. überhaupt nur darum veranlasst, weil die Bedeutung der Opferspeise eben darin liegt, dass *οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν* (I Kor 10 18). Es wird dadurch in der That zweifelhaft, ob der Verf. eine bestimmte Deutung des christlichen *θυσιαστήριον* ins Auge gefasst habe (vgl. Schlicht., Mich., Kuin., Thol., Hfm., Küb.); keinesfalls aber kann er damit Christus selbst (Wolf) und das Opfer seines Leibes (Beza, Limb., Heinr.), geschweige denn den Kultus überhaupt (Grot.) gemeint haben. Aber auch nicht den Abendmahlstisch (Corn. a Lap., Bhm., Ebr., Bisp. u. A.); denn wenn sich damit auch keineswegs nothwendig die Vorstellung verbindet, dass der Leib Christi dort geopfert wird, vielmehr die Bezeichnung des auf ihm liegenden Brodes als *τὸ σῶμα Χρ.* (Mk 14 22. I Kor 11 24) für diese Auffassung desselben genügte, so liegt doch der Gedanke an das Abendmahl hier völlig fern (dagegen Del.), da vom Abendmahlstisch allerdings gegessen wird, aber freilich auch nach I Kor 10 16. 11 27 nicht der Leib Christi. Es könnte also immer nur an das Kreuz Christi gedacht sein (so nach dem Vorgange von Beng. u. Aelt. seit Bl. die Meisten); aber auch diese Deutung hat für den Zusammenhang keinerlei Bedeutung, wird in keiner Weise verfolgt und kann daher schwerlich dem Verf. irgendwie bestimmt vorgeschwebt haben. Sie gerade verführt zu der seit Bl. gangbar gewordenen Auffassung dieser Verse, als solle darin gesagt werden, dass die, welche an den alttestamentlichen Ordnungen (wie es die *βρώματα* 9 sind) festhalten, sich damit selbst vom Genusse des Opfers Christi d. h. von den Segnungen desselben ausschliessen. Diese Auffassung aber verbietet zunächst der Zusammenhang. Gerade die Ausleger, welche 9 richtig von Opferspeisen fassen, zerstören diesen Zusammenhang, auf den sie sich berufen, indem das *φαγεῖν ἐκ. τ. θυσιαστ.* in demselben doch nur das Essen der *βρώματα* 9 sein kann, nicht aber ein irgendwie geistlicher Genuss des Opfers Christi. Die aber, welche die *βρώματα* fälschlich von gesetzlichem oder übergesetzlichem Genuss reiner Speisen verstehen, können nicht erklären, warum der neutestamentliche „Heilsgenuss“ hier auf einmal als ein Essen vom Kreuzesaltar dargestellt wird. Sodann hat diese Auffassung dazu verführt, *οἱ τ. σκην. λατρ.* von allen Gliedern des alttestamentlichen Bundesvolkes (Lün., Keil nach Bhm, Kuin. und Aelteren) oder gar von den gesetzlich gerichteten Christen (Calv., Beza, Carpz. u. Aeltere, vgl. noch Klg., Küb.) zu nehmen, was dem Wortlaut ganz zuwider ist; denn dass das *λατρεύειν* von jedem alttestamentlichen Frommen gesagt wird (9 9. 10 2), beweist doch nicht, dass dies auch von dem *λατρ. τ. σκηνῇ* gilt, die nun einmal nur die Priester betreten durften. Vollends aber es auf Heidenchristen zu beziehen, denen damit der Genuss des Götzenopferfleisches gewehrt werden soll, um nicht durch Betheiligung an heidnischen Lebensgewohnheiten das Schwanken zu steigern und

die Widerstandskraft zu lähmen (v. Sod.), ist doch offenbar wortwidrig, da das Essen vom christlichen Altar oder dem Opfer darauf doch unmöglich (auch nicht allegorisch) das Essen des Götzenopferfleisches bezeichnen kann. Die richtige Beziehung der λατρεύοντες auf den Priester aber passt zu der gangbaren Auffassung garnicht, da nicht abzusehen ist, warum von den Priestern insbesondere hervorgehoben wird, dass sie am neutestamentlichen Heilsgenuss keinen Antheil haben, ja wie nur überhaupt von den τῇ σκηνῇ λατρ., deren es damals garnicht mehr gab, dies gesagt werden kann. Endlich schliesst die Hinweisung auf die gesetzliche Ordnung, welche bei gewissen Opfern ein Essen der Opferspeise unmöglich machte, in 11 jede andere Auffassung des 10 schlechthin aus. Denn dass keiner, der noch auf dem Standpunkte des AT's steht, an dem Genuss des Opfers Christi Antheil hat, kann unmöglich dadurch begründet werden, dass die Leiber gewisser Opferthiere verbrannt wurden, während doch Jesu Leib jedenfalls nicht verbrannt ist. Man hilft sich zwar gemeinhin damit, dass man allen Nachdruck auf das ἔξω τῆς παρεμβολῆς legt, sofern die, welche noch innerhalb des Lagers sind, d. h. noch mit den jüdischen Satzungen sich zu thun machen, dadurch das Recht verlieren, Antheil zu haben an dem Todesleibe des aus Israel Ausgestossenen. Allein dadurch wird die ganze Argumentation verschoben; denn sowenig durch die Verbrennung der Leiber der Opferthiere ausserhalb des Lagers Israel von dem Segen der Opfer, für welche jene angeordnet war, ausgeschlossen wurde, sowenig kann durch das Leiden Jesu ἔξω τ. πύλης (12) an sich Israel von den Segnungen seines Opfertodes ausgeschlossen sein *).

---

*) Hfm. geht nach Aelteren (vgl. Beza, Schlicht., Beng., Mich., Storr u. A.) davon aus, dass 11 nicht bloss auf die Opfer des grossen Versöhnungstages gehe, sondern auch auf die Lev 4 12. 21 besprochenen, was schon wegen der offenbaren Anknüpfung an den Wortlaut von Lev 16 27 unmöglich ist, die sogar die Beziehung auf Lev 6 23 ausschliesst, und findet darin das Gemeinsame, dass die Priester in diesen Fällen keinen Dienstlohn für ihr Opfern erhalten. Er nimmt nach Schlicht., Heinr., Schulz οἱ τῇ σκην. λατρ. von den Christen überhaupt nach ihrem priesterlichen Charakter, den der Hebräerbrief nirgends hervorhebt und der unmöglich so bezeichnet werden konnte, und kommt zu dem Gedanken, dass die Christengemeinde keinen Anspruch auf einen Lohn habe, der sich dem Opferlohn des gesetzlichen Priesters vergleicht, was er später dahin erweitert, dass die Christen an dem Sühnopfer Christi nur die Versöhnung der Sünde und keine Aussicht auf irdischen Vortheil haben. Dieser Gedanke liegt troz der Künsteleien von Krtz. u. Hltzh., die eine Beziehung herzustellen suchen, dem Zusammenhang völlig fern. WH. hat 10 das εξουσιαν eingeklammert, das in DM wohl nur durch Schreibfehler nach dem ähnlichen εχουσιν ausgefallen ist. Lchm. hat 11 das περι αμαρτ., das in A fehlt, hinter εις τα αγια.

13 12ff. Der Verf. knüpft nun an das absichtsvoll an den Schluss gestellte ἔξω τῆς παρεμβολῆς an, um von da zu der entscheidenden Aufforderung, die er an die Leser richten will, überzuleiten. — διὸ καί) vgl. 11 12. Weil für das Opfer des grossen Versöhnungstages solches angeordnet war, so musste es auch bei dem grossen messianischen Sühnopfer sein Gegenbild finden. Eben darum tritt vor der Vollendung des Hauptsatzes der Absichtssätz (ἵνα) dazwischen, welcher besagt, dass Jesus ein Opfer wie das des grossen Versöhnungstages bringen wollte, und welcher darum nicht zu dem blossen ἔπαθεν (de W.), sondern nur zu dem ganzen Hauptsatze gehören kann. Eben darum wird auch dies ἁγιάσῃ d. h. nach 10 10 die Weihe zur Gottangehörigkeit, welche die völlige Reinigung von der Schuldbefleckung durch sein Blut (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, vgl. 9 12) voraussetzt, hier auf das Volk als solches bezogen (τὸν λαόν, vgl. 2 17), wie es in seiner Gesammtheit am grossen Versöhnungstage entsündigt und zu der dem Bundesverhältniss entsprechenden Gottangehörigkeit befähigt wurde (vgl. Lev 16 19). Was nun nach der Schrift ἔξω τ. παρεμβ. geschehen soll, dessen Analogon kann sich freilich an Jesu nur verwirklichen, indem er ἔξω τῆς πύλης (Act 16 13) ἔπαθεν, da das Volk damals nicht mehr im Lager wohnte, sondern im heiligen Lande, an dessen Mittelpunkt Jerusalem aber sich das theokratische Leben derartig konzentrirt, dass ein Hinausgeführtwerden zur Stadt (vgl. Mk 15 20) ebenso ein Ausstossen aus der theokratischen Gemeinschaft ist, wie das Verbrennen der Thierleiber (11) und das Hinausführen der hinzurichtenden Verbrecher ausserhalb des Lagers (Lev 24 14, vgl. Dtn 17 5). Allerdings fand nun nicht die Opferung der Thiere ausserhalb des Lagers statt, sondern die Verbrennung der Leiber nach der Opferung; ebendarum aber wird auch bei Christo nicht der Tod genannt, den er als Opfer für die Sünde des Volkes starb, sondern das Leiden (παθεῖν wie 9 26), welches er von Gott verlassen (2 9) in dem schmach- und qualvollen Tode des von der theokratischen Gemeinde ausgestossenen Missethäters schmecken musste *). —

*) Hier zeigt sich natürlich erst ganz die Unmöglichkeit der Hfm.'schen Erklärung von 10f., da er den Gedanken herausbringt, das Leiden Christi ausserhalb des Thores zeige, dass man ausser dem Gewinn, dadurch geheiligt zu sein, nicht auch den Vortheil habe, von dem Volke wohl gelitten zu sein, das ihn ausgestossen habe, und im ungestörten Genusse dessen zu bleiben, was ein Jude an der Zugehörigkeit zu seinem Volke hatte. In anderer Weise künsteln Krtz. u. Hltzh. Da durchaus nicht erhellt, was der Verf. dem Verbrennen der Leiber ausserhalb des Lagers für eine Bedeutung beigelegt hat,

13 13. τοίνυν) wie Lk 20 25. I Kor 9 26, selten voranstehend, doch schon bei den LXX (vgl. Jes 3 10). Gerade die seltenere Partikel ist gewählt, um nun mit feierlichem Nachdruck aus 12 die Aufforderung zu folgern, auf welche der ganze Brief hinauswill. Ist Jesus aus der theokratischen Gemeinschaft ausgeschlossen, so ziemt es denen, die ihm angehören, sich zu ihm bekennen wollen, zu ihm hinauszugehen (ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτόν) und damit ebenfalls die theokratische Gemeinschaft zu verlassen d. h. die Kultusgemeinschaft mit ihrem Volke, an der sie bisher festgehalten, aufzugeben und damit freilich auch auf die nationale Gemeinschaft, soweit sie durch jene bedingt war (was sich garnicht mit Hfm. ausschliessen lässt), zu verzichten. Das konnte natürlich nicht durch ἔξω τῆς πύλης bezeichnet werden, da ja die gottesdienstliche Gemeinschaft keineswegs an ein Wohnen in Jerusalem geknüpft war, sondern nur durch das aus 11 wieder aufgenommene ἔξω τῆς παρεμβολῆς. Darum geht auch τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ (vgl. 11 26) φέροντες (vgl. 12 20) auf die Schmach, die Jesu damit widerfuhr, dass er als ein Gotteslästerer ausserhalb des Thores hingerichtet ward. Denn ebenso werden sie, wenn sie sich von den alttestamentlichen Heiligthümern lossagen, als Ketzer und Abtrünnige geschmäht werden *). —

---

und der Gedanke des Verses auch ohne das vollständig klar ist, so sind alle Diskussionen über die ursprüngliche Bedeutung dieses Ritus hier ganz ungehörig. Jedenfalls ist der Gedanke, dass er um dem Volke Reinheit zu bringen, als Unreiner behandelt werden musste, weil er eben des Volkes Sünde auf sich nimmt (Küb.), nicht im Entferntesten angedeutet. Uebrigens bildet unser Vers keineswegs den Abschluss der vorigen Argumentation, die 10f. vollkommen abgeschlossen ist, wie er ja auch mit dem dort besprochenen Essen garnichts mehr zu thun hat, sondern nimmt nur einen Zug daraus auf, der aber hier eine völlig neue Bedeutung gewinnt.

*) Also nicht darum handelt es sich, dass sie nicht mehr innerhalb des Judenthums das Heil suchen sollen (Lün.), da sie ja zu Christo hinauszugehen überhaupt nur Veranlassung haben, wenn sie sich zu ihm bekennen wollen, also in ihm das Heil suchen. Aber erkennen sollen sie, dass die nationale und kultische Gemeinschaft mit ihrem Volke, deren Pflege sie bisher für damit wohlvereinbar gehalten, in der gegenwärtigen Krisis, wo sie sichtlich eine schwere Versuchung für sie geworden war, entschlossen aufgeopfert werden müsse. Daher ist auch nicht davon die Rede, dass sie es sich gefallen lassen sollen, von den Juden aus ihren Städten vertrieben zu werden (Grot., Mich.), geschweige denn, dass man hier die Aufforderung finden dürfte, der Welt und ihren Lüsten zu entsagen (Patr., Erasm.), oder nur im Allgemeinen dem Herrn in Leiden und Tod zu folgen (Patr., Heinr., Kuin.). Eine Anspielung auf das Kreuztragen Christi (Joh 19 17) findet schwerlich statt (gegen Hfm.). Dass an dieser Stelle die Beziehung des Briefes auf Heidenchristen scheitert, ist durch sich selbst klar.

13 14. *οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν*) begründet diese Aufforderung dadurch, dass wir hier auf Erden (*ὧδε* deiktisch, wie Mt 14 8. 24 2) überhaupt nicht eine bleibende (*μένουσ.*, wie 10 34) Wohnstätte haben, also der Verlust der Güter, welche die Leser mit jenem Hinausgehen aufgeben, weil dieselben doch nur von kurzer Dauer sind, nicht sonderlich gross erscheint. Als eine *πόλις* ist diese Wohnstätte lediglich bezeichnet wegen des Gegensatzes: *ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν* sc. *πόλιν ἐπιζητοῦμεν* (vgl. 11 14), womit offenbar das himmlische Jerusalem (12 22, vgl. 11 10) gemeint ist, auf das unser Verlangen gerichtet ist *).

13 15f. *δι' αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν* kann nur aus der in 14 lediglich begründeten Aufforderung 13 folgern, zu deren Form schon dieser Satz vollkommen zurückkehrt (vgl. die 1. Pers. Plur. Conj. Praes.). Mit dem Verlassen der alttestamentlichen Kultusgemeinschaft verzichten ja die Christen vor Allem auf die fernere Vermittlung des levitischen Priesterthums. Nur in diesem Gegensatze will das so nachdrücklich betonte *δι' αὐτοῦ* verstanden sein, das also bezeichnet, dass nur Er es ist, durch dessen Vermittlung unsere Opfer fortan vor Gott gebracht werden (Bl., Riehm, Hfm. nach Chrys., Calov u. A.). Das widerspricht durchaus nicht der Berechtigung des Christen, selbst zu Gott zu nahen (4 16. 7 19. 10 22), da dieses Nahen zu Gott (vgl. 7 25) mit all seinen Bethätigungen durch das ewige Priesterthum Christi vermittelt ist und bleibt. Freilich aber hat mit jenem Ausscheiden auch die bunte Mannigfaltigkeit der alttestamentlichen Opfer aufgehört; es giebt nur noch Ein Opfer, das wir darzubringen haben (*ἀναφέρ.*, wie 7 27), das ist

---

Wenn v. Sod. troz der Anknüpfung an 11f. wo er doch selbst den NTlichen Antitypus an dem ATlichen Typus erläutert findet, behauptet, dass *ἔξω τ. παρεμβ.* mit dem Judenthum nichts mehr zu thun hat; wenn er das *ἐξέρχ. πρὸς αὐτόν* durch *φέροντες τ. ὀνειδ.*, das doch offenbar als damit gegeben erscheint, epexegesirt sein lässt, um es einfach zu eliminiren; wenn er bei *ὀνειδισμός* an Verfolgungen denkt, obwohl es doch jedenfalls nur ein einzelnes Moment in den Verfolgungen war, und endlich in diesen nur die Folge des *οὐ περιπ. ἐν βρώμ.* in seinem Sinne d. h. des Nichtessens vom Götzenopferfleisch sieht, das doch für sich allein nicht die Ursache der Verfolgungen war, so ist das nicht mehr Auslegung, sondern Umdeutung.

*) An die neue Verfassung des Gottesreiches auf Erden (Hltzh.) ist hierbei nicht gedacht. Es ist aber auch im Gegensatz weder vom irdischen Jerusalem die Rede (Heinr, vgl. Krtz., Keil, Hltzh.), noch von der alttestamentlichen Religionsverfassung (Beng., Bhm., de W., Del., Riehm), geschweige von der Wandelbarkeit alles Irdischen überhaupt (nach Aelteren). Wenn von letzterer Auffassung aus v. Sod. das *ἔξω τ. παρεμβ.* auf das Leben des Christen als eine Wanderschaft

das Lobopfer (θυσία αἰνέσεως, vgl. Lev 7 11f.), welches nun aber beständig (διαπαντός, vgl. 9 6) d. h. tagtäglich Gotte (τῷ θεῷ) dargebracht werden muss, und das der Verf. mit seinem τοῦτ᾽ ἔστιν (7 5. 9 11) nach Hos 14 3 (LXX, abweichend vom Grundtext) erklärt als eine Frucht der Lippen (καρπὸν χειλέων), indem er hinzufügt: ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Auch hier schwebt dem Verf. Ps 54 8 vor, wo der Preis des göttlichen Namens, von dem allein die Rede sein kann (gegen Sykes), als ein freiwilliges Dankopfer bezeichnet wird. — 13 16. τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας) Obwohl aber dieses Opfer das einzige in strengem Sinne ist, so schliesst sich daran doch für die Leser noch die Mahnung, der Wohlthätigkeit (εὐποιΐα, nur hier; doch vgl. εὖ ποιεῖν Mk 14 7) und der Gemeinschaftsbethätigung (κοιν., wie Röm 15 26. II Kor 9 13) nicht zu vergessen (μὴ ἐπιλανθάνεσθε, vgl. 2), weil auch diese in gewissem Sinne als Opfer, die Gott dargebracht werden, bezeichnet werden können. — τοιαύταις γὰρ θυσίαις) geht auf das Lobopfer zusammen mit diesen Liebesopfern. — εὐαρεστεῖται ὁ θεός) Diese passivische Wendung des εὐαρεστ. τινι (11 5f.) ist der späteren Gräcität eigenthümlich und bezeichnet, dass Gott dadurch mit Wohlgefallen erfüllt wird *).

Es beginnt nun der briefliche Schluss, der aus den Schlussermahnungen (17ff.), der Doxologie (20f.) und einem Nachwort (22—25) besteht.

13 17—25. Der briefliche Schluss. — Wie die grosse

---

bezieht, bei der das Lager immer wieder abgebrochen wird, so ist dies ein völlig unberechtigtes Allegorisiren. Soll die Folgerung irgend einen Sinn haben, so muss es sich bei dem ἐξέρχεσθαι um den Verlust von Gütern handeln, die in irgend einem Sinne an die irdische Situation der Leser geknüpft erscheinen. Hfm. verbindet ὧδε μένουσαν, um den Gedanken einzutragen, dass wir Christen nicht wie die Juden einen irdischen Mittelpunkt unserer gottesdienstlichen Gemeinschaft haben. obwohl derselbe offenbar das Vorige nicht begründen kann.

*) Das ουν 15, das in ℵDP fehlt (vgl. Trg. i. Kl., WH. a. R.), fiel wohl rein zufällig zwischen δι αυτου und αναφ. aus. Es kann weder aus allem von 8 (Lün.), noch von 9 (de W.), noch von 10 an (Hfm.) Gesagten folgern. Das δι᾽ αὐ τοῦ kann nach dem Gegensatz, den der Verf. im Auge hat, nicht besagen, dass wir durch Christum zur Opferdarbringung befähigt (Calv., Thol., Lün., de W., Krtz, Keil) oder gar verpflichtet sind (v. Sod.). Das τοιαύταις in 16 geht, da kein καί (auch) dabeisteht, nicht auf die Liebesopfer allein (Bl., de W., Lün., Del., Krtz., Moll u. A.). Gesucht ist der Gegensatz beider gegen die zum Abfall führende Unzufriedenheit und die Hinneigung zum Judaismus (Küb.), ganz unmöglich aber, dass diese Opfer in den Gegensatz zur Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten treten sollen (v. Sod., der übrigens irrig εὐαρεστεῖται als Med. fasst).

Hauptermahnung 7 mit einem Blick auf die bereits verstorbenen ἡγούμενοι begonnen hatte, so hebt auch dieser Abschnitt an mit der Ermahnung, den gegenwärtigen Führern zu gehorchen (πείθεσθε, wie Röm 2 8. Gal 5 7). Diese waren also dem Verf. gleichgesinnte glaubensfeste Männer, die der Gemeinde in den Versuchungen der Gegenwart den rechten Weg weisen konnten. Dass dieselbe aber vielfach nicht willig war, sich von ihnen weisen zu lassen, zeigt nicht nur das ausdrücklich hinzugefügte καὶ ὑπείκετε (ἅπ. λεγ.): „und gebet ihnen nach", sondern mehr noch der parenthetische Begründungssatz. Dieser erinnert daran, dass gerade sie (αὐτοὶ γάρ) wachen (ἀγρυπνοῦσιν, vgl. Lk 21 36. Eph 6 18) für ihre Seelen (ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν), die also auch hier als Subjekt des ewigen Heiles gedacht sind (vgl. 6 19. 10 39) und darum, wenn nicht die Gemeindeglieder selbst oder Andere für sie darüber wachen, dass sie vor den Versuchungen bewahrt und auf dem rechten Wege erhalten werden, leicht dem Verderben verfallen können. Sie thun ihnen diesen Dienst aber nicht als solche, die sich selbst zu ihren Wächtern aufgeworfen haben, sondern als solche (ὡς, vgl. 3), die — und zwar natürlich Gott im letzten Gericht — dafür Rechenschaft geben werden (λόγον ἀποδώσοντες, vgl. Lk 16 2. Act 19 40), also dazu ausdrücklich verpflichtet sind. Es erhellt daraus, dass diesen Führern amtlich die Seelsorge in der Gemeinde oblag; wenn die Gemeinde aber daran erinnert werden muss, welchen Dienst sie ihr damit leisten und wie hoch sie dazu verpflichtet sind, so folgt schon daraus, dass man es in der Ungeneigtheit, ihnen zu folgen, vergessen zu haben schien. Eben darum soll auch ihre Folgsamkeit dazu dienen (ἵνα), den Vorstehern ihre amtliche Dienstleistung zu erleichtern und nicht zu erschweren; denn mit Freuden (μετὰ χαρᾶς, vgl. 10 34) sollen sie dieselbe (τοῦτο ποιῶσιν, scil. τὸ ἀγρυπνεῖν) thun, und ohne, wie es doch bei Unfolgsamkeit geschehen müsste, über sie zu seufzen (καὶ μὴ στενάζοντες, vgl. Jak 5 9). — ἀλυσιτελὲς (ἅπ. λεγ.; doch vgl. λυσιτελεῖν Lk 17 2) γὰρ ὑμῖν τοῦτο) sc. τὸ στενάζειν. Natürlich ist es ihnen nicht nur unerspriesslich, sondern nach bekannter Litotes sehr schädlich, weil sie es werden zu verantworten haben, wenn die Führer bei ihrer Rechenschaft darauf sich berufen müssen, dass die Gemeinde durch ihre Unfolgsamkeit ihre Pflichterfüllung ihnen erschwert hat*).

---

*) Lchm. hat nach A υπερ. τ. ψυχ. υμ. nach αποδωσοντες. Natürlich geht das erste τουτο nicht auf das zukünftige λόγ. ἀποδώσειν (Mich., Heinr. nach Aelteren). Das ἀλυσιτελές geht nicht bloss darauf,

13 18. προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν) wie I Th 5 25. II Th 3 1. Die Art, wie der Verf. ausdrücklich von dem, was sie ihren ἡγούμενοι thun sollen, zu dem übergeht, was sie ihm thun sollen, macht es ganz unmöglich, anzunehmen, dass er sich mit jenen in dem Plural zusammenfasse (Carpz., Klg., Keil). Allerdings darf man in Fällen, wie hier, von einem schriftstellerischen Plural (Küb.) nicht reden. Erst der Begründungssatz zeigt, weshalb er noch Andere, die sich in gleicher Lage, wie er, befinden, in diese Bitte einschliesst. Das πειθόμεθα bezeichnet im Unterschiede von dem πέπεισμαι (Röm 15 14), dass er sich in beständiger ernster Selbstprüfung davon überzeugt (vgl. Act 26 26), ein gutes Gewissen (Gegensatz von συνείδ. πονηρά 10 22) zu haben (ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν). Dies kann er aber sagen, nicht als ob er nicht auch oft fehle, sondern weil er unter Allen (ἐν πᾶσιν) sich bestrebt (vgl. Joh 7 17), einen guten Wandel zu führen (καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι, vgl. 10 33). Das dem καλήν entsprechende καλῶς (vgl. I Kor 7 37f.) steht mit Nachdruck voran. Um dieses steten Strebens willen, für das ihm, wie er sich immer auf's Neue überzeugt, sein Gewissen Zeugniss giebt, glaubt der Verf. ihrer Fürbitte werth zu sein. Dass er das aber ausdrücklich hervorheben zu müssen meint, macht es allerdings sehr wahrscheinlich, dass unter den Lesern Zweifel an seinem καλῶς ἀναστρέφεσθαι entstanden waren (gegen Keil). Wie das ἐν πᾶσιν andeutet, meinte man wohl namentlich, dass in der heidenchristlichen Umgebung, in der er sich lange bewegt hat, seine gesetzliche Frömmigkeit gelitten habe; und in der That zeigt unser Brief, dass er die Loslösung von der jüdischen Lebens- und Kultussitte, die er 13 verlangt, für seine Person bereits vollzogen haben muss, und das konnte allerdings den palästinensischen Christen, die noch dazu aufgefordert werden mussten, anstössig erscheinen. In dieser Lage werden sich aber auch andere zur Zeit in solcher Umgebung lebende Gemeindeglieder befunden haben, die doch ebenso wie er, mit gutem Gewissen diesen Schritt gethan haben *).

---

dass dadurch der Einfluss der Führer erschwert (Bl., vgl. auch v. Sod.) und ihre Trägheit bestärkt wird (Clv., Grot.). Die ganze Ermahnung entleert v. Sod., indem er sie auf die Differenz in der Frage wegen des Essens des Götzenopferfleisches (!) bezieht, und giebt ihr einen wunderlichen Beigeschmack, indem er das Seufzen in erster Linie auf die von Verfolgung bedrohte Lage der Führer bezieht, woran doch die Leser nichts ändern können.

*) Auch v. Sod. hat wohl gezeigt, was sich Alles in 17f. hineinlegen lässt, wenn ἡμεῖς die ἡγούμενοι 17 einschliesst; aber irgend

13 19. *περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ*) gehört schon der Wortstellung nach naturgemäss zusammen. Der Uebergang in den Sing. erklärt sich allerdings nur, wenn in den Plur. 17 noch andere Personen mit eingeschlossen waren. Aber nicht seine Person will er im Gegensatz zu ihnen hervorheben, in welchem Fall ein betontes *ἐγώ*, wie es Lün. fordert, nicht fehlen könnte, sondern dass seine Ermahnung (3 3. 10 25) um so dringlicher ist (*περισσ.*, wie 2 1), weil sie die spezielle Absicht hat, dass er durch ihre Fürbitte schneller, als es ohne sie geschehen würde (*ἵνα τάχιον*, vgl. Joh 13 27. I Tim 3 14), ihnen wiedergegeben werde (*ἀποκατασταθῶ ὑμῖν*, vgl. Jer 16 15). Daraus folgt, dass er sich früher in ihrer Mitte aufgehalten hat und sich darnach sehnt, wieder zu ihnen zu kommen, dass aber seine Rückkehr noch durch Umstände verhindert ist, deren Wendung in Gottes Hand liegt. Ist dies die doch offenbar aus der Liebe zu ihnen fliessende Absicht seiner Ermahnung, so ist allerdings das *περισσοτέρως* ausreichend motivirt *).

---

etwas, was es erklärt, dass er 17 von diesen in 3. Person spricht, 18 in erster, nicht beigebracht. Der Unterschied des Amtlichen und Persönlichen passt hier garnicht, da letzteres doch wahrlich schon in dem *ἵνα ποιῶσιν* beginnt. Nur wenn hier schon der Verf. in die 1. Person überginge, würde erhellen, dass er sich zu den Führern rechnet, was übrigens schon durch 24 definitiv ausgeschlossen ist. Ebenso verkehrt ist freilich, bei dem *ἡμῶν* zugleich an Timotheus (Seb. Schmidt u. Aeltere), an andere Heidenboten (Del.) oder an seine Mitarbeiter zu denken, die als Mitvertreter des Briefinhalts gelten sollen (Hfm., Keil, Wörn., Hltzh.), worauf doch nicht die geringste Andeutung führt. Das *ἐν πᾶσιν* ist mit Patr., Luth., Mich., Thol., Hfm., Hltzh. masculinisch zu nehmen, wie 4, und nicht, wie gewöhnlich geschieht (vgl. noch Khl, Küb.), neutrisch, da die Situation für jene Fassung eine so naheliegende Beziehung ergiebt; nur heisst es natürlich nicht: nicht nur unter den Heiden, sondern auch bei euch (Chrys.), sondern umgekehrt: auch unter den Heiden, wie einst in eurer Mitte. Auch v. Sod. hat die neutrische Fassung durch den Hinweis auf 10 33 nicht wahrscheinlicher gemacht, und weiss die richtige Erklärung nur damit zu bekämpfen, dass es kein grosses Verdienst sei, unter den Heiden sich so zu verhalten, was doch auf völliger Missdeutung obiger Auffassung beruht. Uebrigens darf das *ἐν πᾶσιν* nicht mit *ἔχομεν* verbunden werden (Oec., Theoph.). Hfm. nimmt das *ὅτι* causal, wie Beng., Bhm., Kuin. u. Aeltere bei der Receptalesart (*πεποιθαμεν* nach K), muss aber nun zu *πειθόμεθα* willkürlich ergänzen, er sei überzeugt, dass sie für ihn beten, und bringt den seltsamen Gedanken heraus, dass er sie darum bittet, weil er überzeugt sei, dass sie es thun. Ganz vergeblich krittelt er an der hergebrachten Auffassung, die nur ungenau wird, wenn man *πειθ.* übersetzt: wir vermeinen (Lün.), oder: wir überreden uns (Krtz.); aber dass man sich erst prüfen muss, um zu wissen, ob man ein gutes Gewissen hat, und so sich davon überzeugen, liegt doch auf der Hand.

*) Bei der in 18 angedeuteten Missstimmung der Leser gegen ihn

13 20f. ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης) vgl. I Th 5 23. Wie in dem εἰρηνικός (12 11), handelt es sich um den Seelenfrieden (vgl. Joh 14 27), der aus dem Bewusstsein der Gottwohlgefälligkeit stammt und darum allein von dem Gott gewirkt werden kann, der das im Folgenden von ihm Angewünschte auszurichten vermag. Eben darum wird Gott charakterisirt durch das, was er gethan hat, um diesen Erfolg herbeizuführen: ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν. Die Auferweckung Jesu (vgl. Röm 10 7), die nur hier erwähnt wird, kommt hier in Betracht als die Machtthat, durch die Gott vermocht hat, Jesum zu dem zu machen, was er uns sein muss, wenn der folgende Wunsch durch ihn erfüllt werden soll. Daraus erklärt sich auch ausreichend, dass derselbe hier nicht als der Heilsmittler, sondern nach altprophetischem Bilde (vgl. Ez 34 22f.) als der Hirte der Schafe (vgl. Joh 10 2) bezeichnet wird, durch dessen Leitung und Führung es vermittelt wird, wenn in uns die Gottwohlgefälligkeit zu Stande kommt. Wenn er aber als der grosse (vgl. 4 14. 10 21) Hirte bezeichnet wird, so geschieht das wohl mit Anspielung auf Jes 63 11, wo es von Moses heisst, dass Gott den Hirten der Schafe aus dem Meere heraufgeführt hat (gegen Lün.). Eben weil diese Bezeichnung Christi reine Qualitätsbezeichnung ist, kann damit ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου verbunden werden, sofern er der grosse Hirte der Schafe nur ist auf Grund des Bundesblutes (10 29). Durch dieses nämlich hat er das neue Bundesverhältniss der Gemeide zu Gott vermittelt, in welchem dieselbe sein Volk (8 10 nach Jer 31 33) und er der ihm von Gott gesetzte Hirte geworden ist, und welches ein ewiges (vgl. Jer 32 40. 50 5) bleibt, weil es nicht mehr, wie der alte Bund (8 13), aufgelöst werden kann*). Nun erst folgt die Personbezeichnung τὸν κύριον

---

kann der Verf. keineswegs voraussetzen, dass sie in um soviel reichlicherem Masse für ihn beten werden, wenn ihre Fürbitte den Zweck hat, seine Rückkehr zu ihnen zu erlangen, wie die Verbindung des περισσοτέρως mit τοῦτο ποιῆσαι besagen würde (gegen Beng., Hfm., Hltzh. u. Aeltere, vgl. Del, Klg., die es gar ganz unhermeneutisch zu beiden ziehen wollen). Aus dem Inhalt der Ermahnung folgt keineswegs, dass der Verf. gefangen ist (Calov, Bisp., Ebr.), was sich mit 23 nicht verträgt, aber ebensowenig, dass er durch höhere Gewalt von ihr getrennt, verbannt oder der Verfolgung gewichen ist, worauf v. Sod. sogar die Vertheidigung in 18 beziehen will. Hltzh. denkt gar an einen „Ausgleich mit der Gemeinde". Auch dass er aus der Gemeinde stammt, folgt daraus nicht (gegen Köstl., v. Sod.).

*) Da nirgends sonst εἰρήνη im paulinischen Sinne die Summe alles Heils bezeichnet, ist es ganz willkürlich, es hier so zu nehmen (gegen Hfm., v. Sod.) oder gar vom Frieden der Versöhnung mit Gott

ἡμῶν Ἰησοῦν, in welcher mit der bildlosen Charakterisirung Jesu als unseres erhöhten Herrn (7 14) aufgenommen wird, was in dem Bilde ausgesagt war. — 13 21. καταρτίσαι ὑμᾶς) ist natürlich Optativ. Zu dem Verb., das besonders bei Paulus häufig (I Kor 1 10. II Kor 13 11), vgl. noch I Pt 5 10. Der Verf. wünscht, Gott möge sie fertig machen in allem Guten (ἐν παντὶ ἀγαθῷ, vgl. Röm 12 9. 21) zur Erfüllung seines Willens (εἰς τὸ ποιῆσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ), was natürlich in umfassenderem Sinne als 10 36 gemeint ist. Der Dat. comm. αὐτῷ bezeichnet, dass es Gottes eigenes Interesse ist, in welchem die Erfüllung dieses Wunsches erwartet wird. Wie diese Erfüllung aber sich vollzieht, sagt der Partizipialsatz mit Berufung auf eine Erfahrung, in die der Verf. sich selbst einschliessen kann: indem er in uns wirkt (ποιῶν ἐν ἡμῖν) das vor seinem Angesicht Wohlgefällige. Zu τὸ εὐαρεστον vgl. Eph 5 10, doch auch das εὐαρέστως 12 28, zu

---

(Keil). Den Frieden untereinander, wie 12 14, kann es nicht bezeichnen, da von Zwistigkeiten in der Gemeinde (Chrys., Bhm., Bisp., Grot., de W., Krtz.) der Brief nirgends gehandelt hat; und das aus 18 indirekt erhellende Misstrauen gegen den Verf. involvirte keinen Streit, der beizulegen war (gegen Patr., Lün., vgl. Del.). Die Auferweckung Jesu kommt hier keineswegs als Besieglung des Erlösungswerkes in Betracht (gegen Lün.). Während Bl., de W., Bisp., Klg., Möller mit der Auferweckung die Erhöhung verbunden denken, will v. Sod. das ἀναγαγών gar auf diese allein beziehen, weil diese Vorstellung den ganzen Brief beherrsche, obwohl doch schon die von ihm selbst anerkannte Anspielung auf Jes 63 11 dieselbe ausschliesst. In der Bezeichnung als ποιμήν kann keine Anspielung auf die ἡγούμενοι 17 liegen (Bl., Krtz.), die ja garnicht Hirten genannt sind. Alle Versuche, das ἐν αἵματι mit ἀναγαγών zu verknüpfen, führen zu wort- und sachwidrigen Deutungen. Weder kann ἐν gleich σύν sein, so dass Gott Jesum mit dem Blute eines ewigen Bundes ausgeführt hat, was man dann wohl so wandte, dass er den Bund dadurch zu einem ewigen gemacht hat (Calv., vgl. Oec., Theoph., Clar.), noch darauf gehen, dass Christus mittelst dieses Blutes in das Allerheiligste einging (Bl., Krtz., v. Sod., vgl. Bisp.), was das ἀναγαγών nicht besagt. Weder kann es heissen: um des Blutes willen (Beng., vgl. Hfm., Keil, Hltzh., Küb., die dies durch die ganz fernliegende Beziehung auf Sach 9 11 erläutern, wozu selbst de W. neigt), noch: mittelst, vermöge desselben (Del., Klg.), da die Auferweckung gerade hier als That göttlicher Allmacht in Betracht kommt. Ganz verkehrt Wörn.: Weil das Blut die Lebendigkeit des Leibes vermittelt, ist in ihm die leibliche Neubelebung Christi geschehen. Natürlich gehört es nicht zu τὸν μέγαν allein (Wolf, Heinr., vgl. Baumg.), sondern, wie nach Beza, Grot., Schulz, Bhm. viele Neuere (vgl. Ebr., Riehm, Moll, Khl.) erkennen, zu der ganzen Bezeichnung Christi, nur dass man dies nicht durch Act 20 28 erläutern darf (gegen Lün.). Wenn v. Sod. dagegen anführt, Jesus sei nicht Hirte in seinem Blute, so ist das selbstverständlich auch nicht behauptet.

ἐνώπιον αὐτοῦ 4 13. Auf die Beschaffung der Gottwohlgefälligkeit in uns geht der ganze Segenswunsch hinaus, weil sie allein uns den Frieden der Seele bringen kann. Diese Erläuterung wäre aber völlig überflüssig, wenn nicht damit *διὰ Ἰησ. Χρ.* verbunden werden sollte. Entsprechend dem, was über die Art gesagt ist, wie Gott Jesum dazu befähigt hat, der Hirte und Herr seines Volkes zu werden, unter dessen Leitung und Regierung in uns das Gottwohlgefällige beschafft wird, tritt mit grossem Nachdruck das *διὰ Ἰησ. Χρ.* an den Schluss. Dann aber wird auch die Doxologie (*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* scil. *ἔστω, ἀμήν*, vgl. Phl 4 20) auf Christum zu beziehen sein, dem die ihm gebührende höchste Ehre in alle Ewigkeit zu Theil werden soll, welche die Hebräer ihm zu rauben im Begriff standen, wenn sie im Glauben an seine Messianität und in der Hoffnung auf seine herrliche Wiederkunft wankend wurden *).

13 22. *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς*) Von dem, was er den Lesern wünscht, leitet der Verf. in einem Nachwort zu dem über, was er von ihnen verlangt. Er ermahnt sie (19), und zwar mit der in unserem Briefe verhältnissmässig seltenen und darum um so gewinnenderen Anrede *ἀδελφοί* (vgl. 3 1. 12. 10 19), indem er nachdrücklich mit dem Imperativ neu anhebt: *ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως*. Es war also nicht ohne Weiteres gewiss, dass sie sich von ihm ein solches Wort der Mahnung, wie es der Brief enthielt, gefallen liessen, es anzuhören bereit waren (*ἀνέχ.*, wie Act 18 14. II Kor 11 1. II Tim 4 3). Wir sehen daraus noch deutlicher als aus 18, dass der Verf. bei der Gemeinde keineswegs vollen Vertrauens gewiss war, geschweige denn der Willigkeit, sich von ihm weisen zu lassen. Fast wie eine Entschuldigung klingt die Art, wie er seine Ermahnung durch Verweisung auf die Kürze des Briefes begründet. Das *καὶ γάρ* hebt nur hervor, dass er der Kürze des Briefes (*διὰ βραχέων*, nur hier, vgl. I Pt 5 12) entsprechend williges Gehör erwarten könne (Hfm.).

*) Das *καταρτισαι* ist natürlich nicht Imperativ (Krtz.). Das *εργω* vor *αγαθω* ist nach ℵD vg. (Tisch., WH.txt) zu streichen, wie das *εργω κ. λογω* in A (Lchm. ed. min.), das nach II Th 2 17 glossirt ist. Dagegen ist das *αυτω* vor *ποιων* (Lchm., WH. a. R.) durch ℵAC so stark bezeugt und an sich so schwierig, dass es nur aus Versehen (nach *αυτου*) oder, weil nicht verstanden wurde, weggelassen sein kann. Das *εν υμιν* (Rcpt., Lchm., Treg.txt nach ACP) ist offenbar dem *υμας* konformirt, wie dieses in D (*ημας*) nach *εν ημιν*. Das *διὰ Ἰησ. Χρ.* gehört weder zu *καταρτ.* (Bloomf.) noch zu *εὐαρ.* (Grot., Mich., Storr). Hfm. zieht es in den folgenden Relativsatz, um die Doxologie mit Beng., Del., Klg., Wörn., Küb. auf Gott zu beziehen.

Wenn es ihnen zu viel scheint, dass er schreibt, so hebt er mit feiner Wendung hervor, dass es doch nicht zu viel sei, was er schreibe, vielmehr im Verhältniss zu dem umfassenden Gegenstande, den er behandelt hat (vgl. 5 11), nur Weniges, kurz Zusammengefasstes. Uebrigens zeigt das ἐπέστειλα ὑμῖν (Act 15 20. 21 25), dass die Schrift von vorn herein als Brief gedacht ist *).

13 23. γινώσκετε) ist ohne Frage, wie Gal 3 7, Imperativ. Sie sollen wissen, dass Timotheus, auf dessen enge Verbindung mit ihm und den Lesern das τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν hinweist, frei gekommen ist (ἀπολελυμένον, vgl. Lk 6 37. 23 17f.). Zu dem echt griechischen Part. statt des Inf. vgl. Lk 8 46. Ace 24 10 und dazu Win. § 45, 4, b. Dies setzt voraus, dass dit Leser von einer Gefangenschaft des Timotheus wissen **); darum genügt jene kurze Mittheilung von seiner Befreiung vollkommen (gegen de W.), die ja nur die Absicht hat, zu erklären, dass er ihnen die Aussicht macht, mit ihm (μεθ᾽ οὗ), wenn Timotheus schneller, als es für den Augenblick in Aussicht zu stehen scheint (ἐὰν τάχιον, vgl. 19), kommen sollte (ἔρχηται), sie wiederzusehen (ὄψομαι ὑμᾶς, vgl. Joh 16 22), wenn er kommt. Der Verf. disponirt also völlig frei über sein Kommen (vgl. zu 19); er hat die Absicht, demnächst abzureisen, und macht darum das Mitkommen des Timotheus davon abhängig, ob derselbe bis dahin eingetroffen sein wird.

13 24f. ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν) Dass der Verf. besonders die Vorsteher grüssen lässt, deren

---

*) Ganz willkürlich ist es, das ἀνέχεσθε nur auf einzelne Abschnitte des Briefes zu beziehen (Grot, Cal. u. A., doch vgl. auch v. Sod.). Lchm., WH. a. R. haben nach D ανεχεσθαι. Es erhellt aber daraus, dass sein Brief als Mahnwort gefasst sein will, nicht als Lehrbrief oder Trostschreiben (Vulg., Klg.). Das και γαρ reiht nicht dies Motiv dem anderen an, dass es ihm Gewissenspflicht war zu schreiben (Lün.). Es deutet auch nicht an, dass er gern mehr geschrieben hätte (Del.), oder über der Kürze schärfer geworden sei als er wollte (Krtz., vgl. v. Sod., nach dem er auf die Verwerthung jedes persönlichen Motivs verzichtet und das entschuldigende Eingehn auf ihre missliche Lage unterlassen hat), was Alles rein eingetragen wird.

**) Von amtlicher Abordnung (Est., Jac. Capp., Carpz., Mich. u. Aeltere), wohl gar mit unserem Briefe (Theod.), wie Act 13 3. 15 30, kann das Wort ohne ausdrücklichen oder im Kontext gegebenen Zusatz nicht stehen, und gegen die Fassung: haltet ihn in Ehren (Storr, Paulus), oder: ihr kennt den Bruder Tim. (Schulz) spricht schon das Fehlen des Art. vor dem Particip. Das γινώσκετε, richtig gefasst, kann nicht indikativisch genommen werden (Bl., de W. u. A.), weil es dann ganz überflüssig ist. Dass Tim. verbannt (v. Sod.) und nicht gefangen war, ist gegen den Wortlaut, ebenso wie die Uebersetzung von ταχίον mit: rasch genug. In der Rcpt. fehlt das ημων hinter αδελφον nach KP.

gleicher Gesinnung mit ihm er nach 17 sicher war, begreift sich leicht; aber das πάντας erklärt sich am natürlichsten daraus, dass diejenigen, denen der Brief vom Ueberbringer behändigt, nicht etwa bloss zum Vorlesen überliefert wurde (Lün., Keil), selbst Vorsteher und voraussetzlich die ihm am nächsten stehenden waren, die aber alle ihre Kollegen und dann alle Gemeindeglieder (καὶ πάντας τοὺς ἁγίους, vgl. 6 10) von ihm grüssen sollten, auch die, deren Verhalten der Verf. sehr ernst gerügt hatte. Vgl. Phl 4 21. I Th 5 26 *). Es folgt, wie so oft bei Paulus, mit ἀσπάζονται ὑμᾶς (Röm 16 16. 21) noch eine Grussbestellung von den οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Hieraus schlossen die patristischen Ausleger, dass der Verf. sich in Italien oder genauer in Rom (vgl. Theod., Primas.) befand; und dafür scheint zu sprechen, dass sich so am leichtesten erklärt, warum er gerade von italienischen Christen und nur von ihnen grüsst (vgl. Hfm.). Allein der natürlichste Ausdruck dafür wäre doch eben οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ (vgl. I Pt 5 13)**).

*) Das ἀσπάσασθε geht nicht bloss auf die, welchen der Brief zum Vorlesen überliefert wurde (Lün., Keil), aber ganz unmöglich auf die Gemeinde, wie v. Sod. aus dem ὑμῶν schliesst. Auch wenn der Brief einzelnen Vorstehern behändigt wurde, musste doch ausgedrückt werden, dass die Vorsteher, die gegrüsst werden sollen, die Vorsteher der Gemeinde der Leser und nicht alle überhaupt seien, wie ja auch das an sich unmögliche πάντας τ. ἁγίους nur dadurch determinirt wird. Dass das erste πάντας auf die geht, deren Autorität nach 17 besonders erschüttert war, ist ganz unmöglich, weil das doch nicht voraussetzt, dass die Gemeinde ihnen den Gruss des Apostels nicht gönnte, und das zweite πάντας kann nicht auf solche gehen, mit deren Verhalten sie nicht einverstanden waren, wovon ja nirgends etwas angedeutet. Dass alle Gemeindeglieder sich selbst im Namen des Apostels grüssen sollen (Hfm.), würde eben heissen ἀσπάσασθε ἀλλήλους (Röm 16 16. I Pt 5 14); und dass die zufällig anwesenden auswärtigen Brüder eingeschlossen werden sollen (Del.), müsste deutlicher angedeutet sein. Keinesfalls folgt aus dieser Form des Grusses, dass der Brief nur an einen Theil der Gemeinde überhaupt gerichtet ist (Krtz).

**) Die sprachliche Möglichkeit dieser Auffassung sollte nicht geleugnet werden. Es bedarf dazu garnicht der Annahme einer attraktionellen Verschlingung zweier Präpositionen (wie Lk 11 13. 16 26; und dazu Win. § 66 6), da das ἀπό einfach die Angehörigkeit bezeichnen kann (vgl. Thol., Del., Keil), wie, auch abgesehen von Stellen wie Act 10 38. Joh 11 1, die Stellen Act 12 1. 17 13 (vgl. Pseudoign. ad Her. 8) zeigen, in die man doch nur künstlich die Reflexion auf die Entfernung von ihrem Aufenthaltsort einträgt, wie sie allerdings in Act 10 23. 21 27 klar zu Tage liegt. Allein, da die Leser nicht wissen, an welchem Orte sich der Verf. befindet, so würde eben nicht bloss ihre Angehörigkeit angedeutet, sondern durch das locale ἐν motivirt sein, weshalb der Verf. gerade von ihnen als den an seinem Aufenthaltsort Befindlichen grüsst. In 25 ist das αμην mit Tisch., WH.txt nach א zu streichen.

Ebenso wenig freilich kann der Ausdruck bezeichnen, dass er von italienischen Christen grüsst, die (vielleicht durch die neronische Verfolgung aus ihrer Heimath vertrieben) sich zufällig an dem Aufenthaltsorte des Verf. ausserhalb Italiens befanden (Bl., de W., Lün.). Das setzt die Hülfsannahme voraus, dass an diesem Orte sich noch keine Christengemeinde befand, da er sonst doch jedenfalls vorher von dieser grüssen würde, und erklärt nicht, wie die Leser wissen konnten, wer jene Italiener seien, die sich gerade damals bei dem Verf. aufhielten. Es wird also dabei bleiben, dass irgend ein Anzeichen für den Aufenthaltsort des Verf. in diesen Worten nicht liegt (vgl. Win.). Anders würde sich die Sache gestalten, wenn die Leser Italiener wären (Krtz., v. Sod.) und von ihren mit dem Verf. an seinem Aufenthaltsort vereinigten Landsleuten gegrüsst würden. Allein, da dies nach Einl. § 3, 5 nicht möglich ist, so müssen die Grüssenden, die sichtlich den Lesern bekannt sind, da sonst der Verf. sie irgendwie näher bezeichnen müsste, Gemeindeglieder sein, welche in Italien sich aufhielten und welche den Verf. dort gesprochen hatten, oder mit welchen er sich noch dort befand. Eben weil *οἱ ἐν τ. Ἰταλίᾳ* die italienischen Christen überhaupt bezeichnen würde, bezeichnet er durch *οἱ ἀπὸ τ. Ἰταλ.* die, welche nur von dorther ihre Grüsse senden. — 13 25 wünscht der Verf. allen Lesern noch einmal das Geleit der göttlichen Huld (vgl. 4 16. 13 9): *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.* Vgl. Tit 3 15.

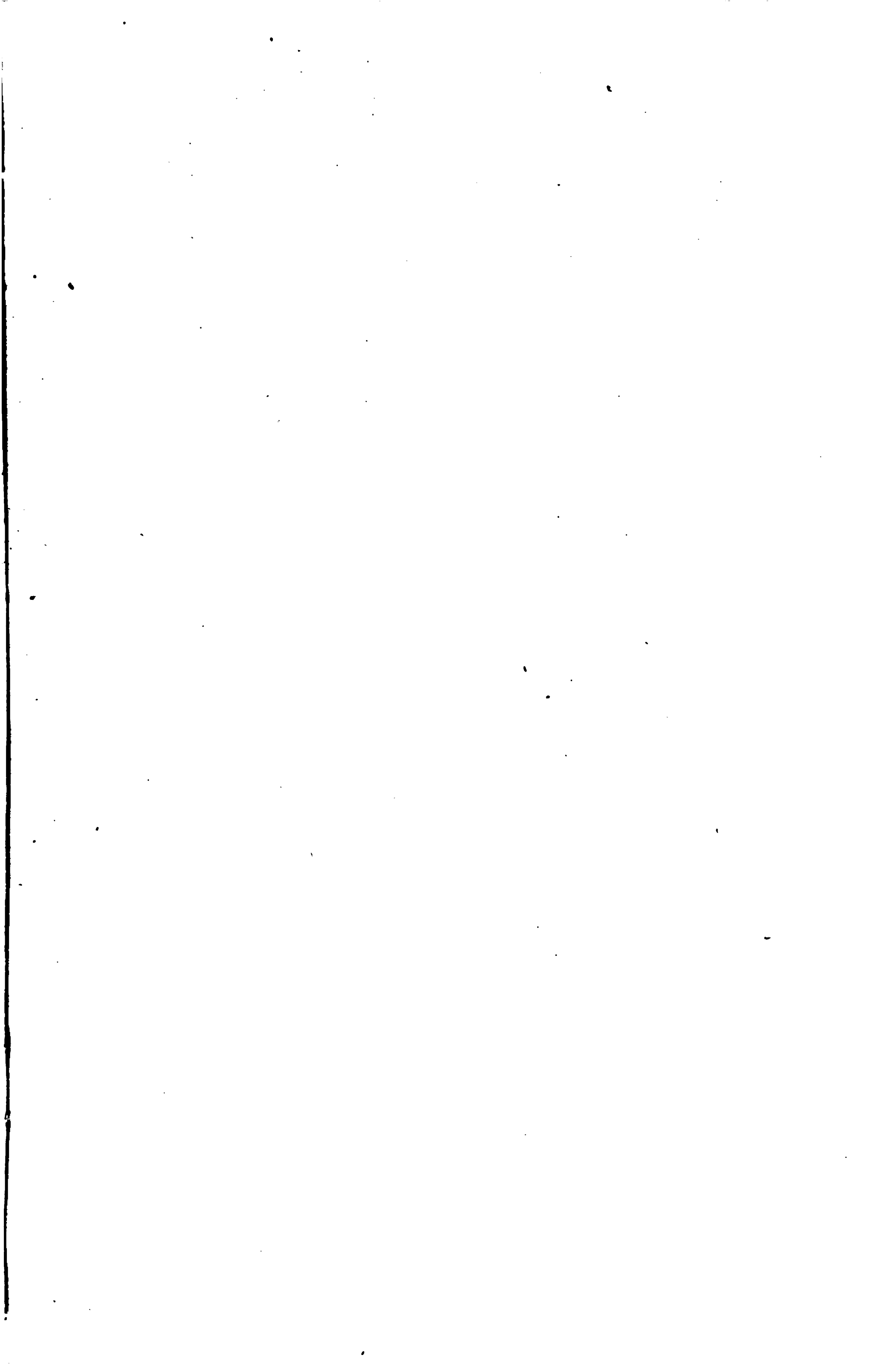
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

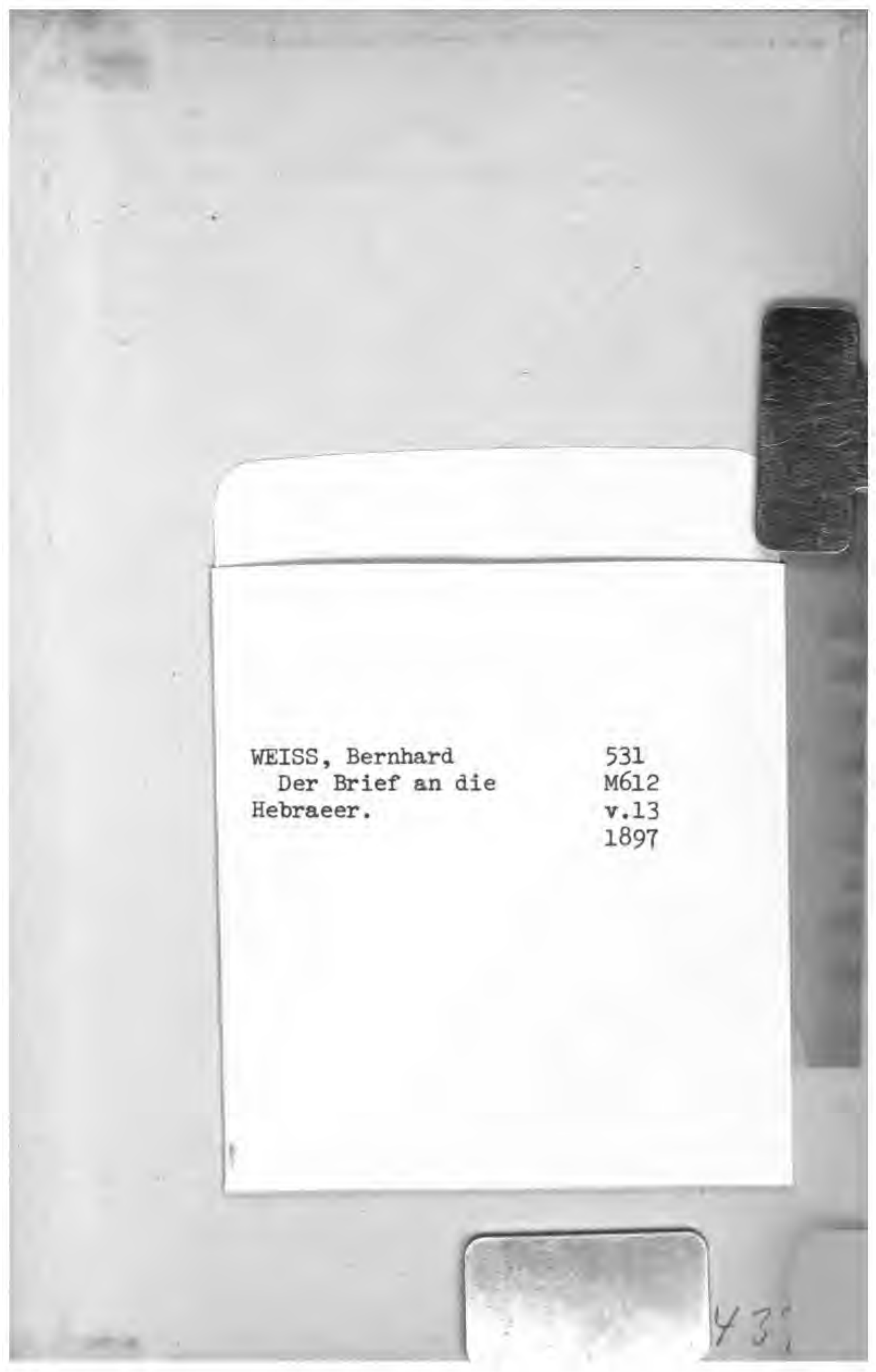
Abkürzungen

der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Akt = Akta, Apostelgeschichte
Am = Amos
Apk = Apokalypse
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Cnt = Canticum
Dan = Daniel
Dtn = Deutoronomium
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebraeerbrief
Hos = Hosea
Jak = Jakobusbrief
Jdc = Judicum liber
Jdt = Judith
Jer = Jeremias
Jes = Jesaias
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes (Ev. u. Briefe)
Jon = Jonas
Jos = Josua
Jud = Judasbrief
Koh = Koheleth
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Lk = Lukas
Lev = Leviticus
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mk = Markus
Mt = Matthaeus
Na = Nahum
Neh = Nehemia
Num = Numeri
Ob = Obadja
Pt = Petrusbriefe
Phl = Philipperbrief
Phm = Philemonbrief
Prv = Proverbien
Ps = Psalmen
Reg = Reges
Röm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sam = Samuel
Sap = Sapientia
J. Sir = Jesus Siracida
Th = Thessalonicherbriefe
Thr = Threni
Tim = Timotheusbriefe
Tit = Titusbriefe
Tob = Tobias
Zch = Zacharias
Zph = Zephanias

BL = Schenkels Bibellexikon
EWK = Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste
HbA = Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums
JbW = Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissenschaften
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie
JprTh = Jahrbücher für protest. Theologie
RE = Herzogs Realencyclopädie
StKr = Theol. Studien und Kritiken
StW = Theol. Studien aus Württemberg
ThJ = Tübinger Theol. Jahrbücher
ThLz = Theol. Litteraturzeitung
ThT = Theologisch Tijdschrift
ThSt = Theologisch Studiën
ZSchw = Meili's Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie
ZlTh = Zeitschrift für luth. Theologie und Kirche
ZPK = Zeitschrift für Protest. u. Kirche
ZTh = Tübinger Zeitschrift für Theologie
ZWL = Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben (Luthardts)
ZwTh = Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.




WEISS, Bernhard
Der Brief an die
Hebraeer.
531
M612
v.13
1897

